DOSTOIEVSKI
ŞI CREŞTINISMUL RUS
Nichifor Crainic
Dostoievski şi creştinismul rus
Coperta:
Doina DUMITRESCU
© 1998 pentru prezenta ediţie Arhidiecezana – Cluj Anastasia – Bucureşti
ISBN 973 – 97939 – 2 – 4
Nichifor Crainic
Dostoievski şi creştinismul rus
Tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfinţitului Bartolomeu Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului
ARHIDIECEZANA CLUJ iar EDITURA ANASTASIA
Notă asupra ediţiei

Volumul de faţă reproduce cursul Dostoievski şi creştinismul rus, susţinut de Nichifor Crainic la Facultatea de Teologie din Bucureşti, în cadrul disciplinei Istoria Literaturii Bisericeşti şi Religioase Moderne. Predate mai întâi la Facultatea de Teologie din Chişinău, începând cu anul 1926 şi având durata de doi ani, prelegerile au fost reluate la Bucureşti, în anul universitar 1932 – 1933, pentru studenţii anilor III şi IV.

Cursul a fost editat pentru prima dată în formă şapirografiată, după notele stenografiate de Pândele P. Olteanu şi Ion V. Georgescu, circulând astfel în cerc restrâns. Pe baza acestuia a fost realizată ediţia actuală.

Deoarece ediţia şapirografiată cuprinde numeroase inversiuni de topică şi repetiţii specifice unui curs oral, dar datorate probabil şi carenţelor de notare, îndreptările s-au făcut în limitele stricte ale necesarului. De asemenea, au fost corectate greşelile de dactilografiere şi au fost aplicate normele ortografice în vigoare.

Editorii

ARGUMENT

1938. Câţiva adolescenţi din internatul Seminarului Central, nemulţumiţi oarecum că programa analitică le

oferea mai puţin decât setea lor de cultură ar fi fost în stare să absoarbă, s-au constituit într-un fel de cenaclu literar-ştiinţific, o mică grupare pusă sub patronajul Spătarului Nicolae Milescu. Peste numai trei ani, în primăvara lui 1941, gruparea avea să editeze revista literară «Dacia Rediviva», publicaţie lunară ce va apărea, cu colaborări de prestigiu, până la invazia comunismului.

Mentorul cenaclului era studentul în Teologie Ion Bârlănescu, devenit apoi preot, misionar, puşcăriaş, catehet clandestin şi paroh sub supraveghere, astăzi cărturarul octogenar din urbea Timişoarei. Domnul Bârlănescu venea la noi odată sau de două ori pe săptămână; alteori, mai ales primăvara, ne duceam noi la el, în livada de caişi a Internatului Teologic de la Radu Vodă, unde îl ascultam plimbându-ne pe aleile umbroase, cu sentimentul că ne aflăm în grădina lui Akademos… Magistrul avea de la Dumnezeu marele dar de a li se dărui copiilor; ore întregi şi le cheltuia de dragul sufletelor noastre, făcându-ne să înţelegem cum se alege şi cum se citeşte o carte, cum trebuie ea cunoscută mai ales pe dinlăuntru, cum îşi descoperă fiecare vocaţia şi în ce chip i se poate dedica, ce anume avem noi de învăţat unii de la alţii.

De la un moment dat. Domnul Bârlănescu a început să vorbească despre Dostoievski, un nume nou pentru noi, pe care profesorii noştri de literatură nu-l aminteau nici măcar în treacăt. Dai

Nichifor Crainic nu despre Dostoievski ne vorbea domnul Bârlănescu, ci despre cărţile lui, despre eroii acestuia, despre isprăvile şi zbuciumul lor lăuntric, şi aşa se face că, încetul cu încetul, timp de vreo doi ani, prin gândurile noastre se plimbau siluete ciudate, misterioase, care se numeau Raskolnikov, Sonia, prinţul Mîşkin, Stavroghin, Dmitri, Ivan şi Alioşa Karamazov, stareţul Zosima, dar şi umbra înaltă, uscăţivă şi înfricoşătoare a Marelui inchizitor. Încă de pe atunci începeam să pricepem că dacă romanele marelui rus sunt populate îndeosebi cu tot ceea ce societatea omenească pare a avea mai rău şi

mai respingătorbeţivi, criminali, epileptici, prostituate, nihilişti, corupţi, decăzuţi de toată teapa –, aceasta nu se datora unor preferinţe maladive ale autorului, ci unei anume conştiinţe mesianice pe care el şi-o asumase după modelul lui Iisus, Doctorul care nu venise pentru cei sănătoşi, ci pentru cei bolnavi. Mentorul ne introducea astfel într-un univers uman pe care-l bănuiam doar în Scriptură, dar pe care îl simţeam mişunând în chiar preajma noastră imediată.

Nu-mi amintesc să-l fi cunoscut altfel pe Dostoievski. Cărţile lui mi-au căzut în mână ceva mai târziu, în franţuzeşte, citite în semiclandestinitatea anticăriei lui Mişu Pach. Cred că singura versiune românească pe care mi-au căzut ochii era o ediţie prescurtată din Fraţii Karamazov. Numai într-un târziu aveam să ne dăm noi seama de unde ştia Domnul Bârlănescu atâtea lucruri fascinante: era student al lui Nichifor Crainic, iar acesta, la rândul său, ţinuse la facultate un curs asupra lui Dostoievski, devenit celebru nu numai prin părtăşia orală a câtorva generaţii, ci şi prin aura de mister a unei dactilograme litografiate care circula, cu zgârcenie, într-un număr de exemplare foarte redus; profesorul revenea uneori la o iubire spirituală căreia îi rămânea credincios.

Unul din aceste puţine exemplare mi-a fost înmânat, după câteva decenii, de către bunul meu coleg şi prieten. Arhimandritul Grigore Băbuş, care îl păstrase cu scumpătate şi sfinţenie în chilia sa de sub Dealul Mitropoliei. îi mulţumesc călduros. Tinerii mei redactori de la «Arhidiecezana Cluj» au primit cu însufleţire gândul de a-l publica, deşi lucrarea e voluminoasă şi solicită investiţii importante. Un cuvânt de recunoştinţă i se cuvine şi Domnului Alexandru Cojan, moştenitorul de drept al lui Nichifor Crainic, care ne-a permis publicarea. E de la sine înţeles că editarea acestei lucrări nu implică.

Dostoievski şi creştinismul rus sub nicio formă, beneficii materiale. Singura ei ţintă este aceea de a-l reactualiza pe Dostoievski prin viziunea unuia din cei mai subtili gânditori ai Teologiei – şi, în general, ai culturii –

româneşti; aceasta, cu atât mai mult cu cât lui, gânditorului, cu toate încovoierile la care l-au supus anii temniţelor comuniste şi prizonieratul pseudolibertăţii de după ei, nu i s-a permis publicarea nici macara unei pagini din scrisul său autentic, l-o permite, acum, Dumnezeu, prin degetul Său asupra istoriei.

BARTOLOMEU ANANIA Arhiepiscopul Clujului

Prelegere inaugurală începând acest curs delstoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne la Facultatea de Teologie a Universităţii din Bucureşti, ţin din întâia clipă să mulţumesc fierbinte onoratului consiliu profesoral, onoratului senat universitar, ţin de asemenea să mulţumesc domnului ministru al instrucţiunii şi M.S. Regelui Carol al II-lea, şi ţin să mulţumesc şi aici, în faţa tuturor, bunului Dumnezeu care, prin mijlocirea acestor foruri, a găsit cu cale să umilească trufia mea de om neputincios, punându-mă la greaua încercare a acestei noi discipline teologice. În numele Lui încep, cu sentimentul simplu şi adânc al ţăranului care. ieşind la câmp să tragă întâia brazdă, ridică spre cerul îndurărilor creştineasca rugăciune: „Doamne, ajută!”

Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne se adaugă pentru întâia oară disciplinelor consacrate ale acestei semicentenare Facultăţi. E o creaţie nouă. În studiul teologiei ortodoxe româneşti, ea datează din 1926, când s-a introdus pe seama atunci înfiinţatei Facultăţi de Teologie a Universităţii din Iaşi, cu sediul în Chişinău, unde am avut onoranta trudă să profesez timp de şase ani.

Cei care şi-au făcut despre studiul teologic falsa idee a unei încremeniri anacronice, necunoscând spiritul suplu al acestei ştiinţe a ştiinţelor, se vor fi mirând poate în faţa unor astfel de inovaţii. Ele n-ar fi armonizate cu arhaica datină teologică. Asemenea obiecţii nedumerite s-au rostit chiar în senatul ţării, când în 1926 s-au discutat noile catedre adăugate Facultăţii de Teologie din Chişinău. E adevărat că cei care le-Nichifor Crainic au ridicat erau bărbaţi de cultură laică, cu păreri insuficient controlate asupra teologiei.

Orice inovaţie în domeniul teologic dă impresia de „progres”, adică de modificare, ceea ce nu este compatibil cu caracterul etern şi tradiţional al conţinutului teologic. Conţinutul acesta e revelat şi dat o dată pentru totdeauna. Ceea ce deosebeşte ştiinţa teologică de ştiinţa umană e tocmai caracterul nemodificabil al revelaţiei, care e obiectul ei. În teologie nu e vorba de „progresul adevărului”, ca să folosesc o expresie celebră a lui Titu Maiorescu, fiindcă adevărul revelat o dată pentru totdeauna nu e susceptibil de modificările progresive ale adevărurilor ştiinţifice ce se cuceresc treptat prin uriaşa trudă a investigaţiilor experimentale.

Teologia este explicarea sistematică prin mijloace raţionale a adevărului revelat în Stanţa Scriptură şi Sfânta Tradiţie, a căror depozitară e Biserica. Activitatea ci nu se poate concepe în afară de autoritatea şi de criteriile fixate de Biserică. Plasându-se între autoritatea Bisericii şi între necesitatea credincioşilor de a se lumina intelectual asupra credinţei, funcţia ei explicatoare şi sistematizatoare e ajutată de un complex de ştiinţe auxiliare din domeniul istoric şi arheologic, din domeniul filologic şi literar, din domeniul filosofic, din domeniul practic şi experimental. Toate aceste ştiinţe auxiliare converg în acelaşi scop: de a deschide factorului uman al vieţii religioase calea către înţelegerea posibilă şi acceptarea deplină a adevărului revelat. Teologia îmbracă astfel haina şi metoda ştiinţelor omeneşti pentru a iniţia pe om în secretele adevărului credinţei, precum Domnul a luat trup omenesc nu pentru a coborî divinitatea la nivelul omului, ci pentru a-l înălţa pe om spre înălţimea divinităţii.

Hotărâtoare în această operă, nobilă întru toate, e poziţia teologului faţă de Biserică. Cu alte cuvinte, dacă el înţelege să fie un tălmaci raţional al revelaţiei după autoritatea ecumenică a Bisericii sau dacă îşi pune raţiunea proprie mai presus de autoritatea ecumenică, creând astfel interpretări personale ce desfigurează sensul adevărat al revelaţiei. Sub numele de eretici, istoria creştinismului cunoaşte o categorie de teologi a căror

trufie raţională a căutat să desfigureze prin interpretări personale unul sau altul din adevărurile divine ale credinţei. Astfel s-a desemnat de la început o tendinţă centrifugă faţă de autoritatea

Dostoievski şi creştinismul rus ecumenică a marii Biserici, tendinţă prin care aceşti teologi rebeli au determinat sciziuni dureroase în sânul Bisericii pe care Hristos a întemeiat-o să fie una şi nedespărţită. Sfâşierile de care sângerează trupul mistic al Marii Biserici, începând de la ereziile vechi, trecând prin marca schismă, prin reforma protestantă şi până la puzderia de secte actuale, se datorează în cea mai mare parte acestor teologi rebeli care au reeditat sub diferite forme, în ordinea istorică, actul de anarhie al lui Lucifer în lumea îngerilor.

Faţă de aceste tendinţe centrifuge pe de o parte, faţade necesităţile, variind de la epocă la epocă, ale credincioşilor pe de altă parte, teologia adevărată, care s-a dezvoltat sub autoritatea ecumenică, a trebuit să-şi faurească mereu instrumente de apărare şi de propulsiune intelectuală; rând pe rând, ea şi-a amplificat ştiinţele ajutătoare după cerinţele împrejurărilor istorice. Dacă un teolog ca genialul Augustin îşi cunoştea numai limba maternă şi foarte aproximativ limba greacă, teologul îţiodern a trebuit să aprofundeze disciplinele filologice şi critica istorică pentru a ţine piept atacurilor, cu astfel de arme, ale protestanţilor rebeli.

Când la teologii rebeli, de care am vorbit, s-au adăugat filosofi şi savanţi moderni cu interpretări asupra lumii şi vieţii ostile concepţiei religioase, dogmatica a trebuit să-şi dezvolte ca o disciplină aparte apologetica, cu tot arsenalul de argumente necesare, filosofice şi ştiinţifice. Când studiul folcloristic şi filosofic al religiilor păgâne a căutat să aşeze tendenţios creştinismul în rândul acestor religii, teologia a trebuie să dezvolte doctrina revelaţiei naturale aplicată religiilor comparate, tocmai pentru a demonstra caracterul supranatural al creştinismului. Tot astfel sociologia ateistă a provocat o sociologie creştină, iar psihologia laică aplicată impios

asupra vieţii sfinţilor şi a marilor mistici a prilejuit o psihologie religioasă care e tocmai pe cale de formaţie astăzi, precum pe cale de formaţie este o estetică teologică. La noi în ţară, când sectele s-au înmulţit, din necesitatea de a le cunoaşte şi de a le combate s-a ivit o nouă disciplină la Facultatea noastră: aceea a îndrumărilor misionare.

Astfel, în decursul timpului, la configuraţia-i clasică, teologia a adăugat amploarea diversă a noilor discipline impuse de complexul culturii şi civilizaţiei moderne. Concepţia religioasă are un caracter totalitar sub imperiul căruia se orânduiesc feluritele manifestări ale

Nichifor Crainic vieţii. Prin amploarea aceasta progresivă, teologia tinde să-şi recucerească tronul imperial uzurpat rând pe rând de ştiinţele umane autonomizate în epoca modernă, dar care în origini şi în prima lor dezvoltare îi sunt tributare. Dar, încă o dată, aceasta nu înseamnă un progres al adevărului revelat, în sensul adevărurilor ştiinţifice, ci numai o îmbogăţire progresivă a instrumentelor moderne de tălmăcire sistematică a lui. Aceste ştiinţe auxiliare sunt asemenea canalelor pe care grădinarul le desfundă în toate direcţiile, ca prin ele să curgă şi să fecundeze înţelegerea umană, apa dătătoare de viaţă din rezervorul inepuizabil al revelaţiei.

Istoria literaturii bisericeşti şi religioase moderne s-a născut din aceleaşi necesităţi pe care le-am descris mai înainte. E o catedră nouă, dar obiectul ei nu e o invenţie ad-hoc. Noutatea constă în ceea ce indică adjectivul „modern” adăugat la titlul ei. Cât despre o istorie a literaturii bisericeşti şi religioase, aceasta nu e nicio noutate în ansamblul studiilor teologice. Ce este Introducerea în Vechiul Testament decât o istorie creştină a literaturii religioase ebraice? Ce este Introducerea în Noul Testament decât o istorie a literaturii scrise de Evanghelişti şi de Apostoli despre personalitatea şi doctrina Mântuitorului? Ce este Patrologia decât o istorie a literaturii Sfinţilor Părinţi? Şi ce este Scolastica decât o

istorie a literaturii bisericeşti şi religioase din epoca evului mediu?

Acolo unde încetează scolastica medievală, începe domeniul literaturii bisericeşti şi religioase moderne. Noutatea acestei catedre constă, aşadar, în obiectul ei repartizat în timp, dar, în fond, suntem în continuarea şi întregirea disciplinelor istorico-literare pomenite, pe care teologia le-a consacrat ca necesare. E de la sine înţeles că personalităţile creatoare de cugetare şi de sentiment creştin în forme literare n-au încetat să apară odată cu încheierea epocii scolastice. O imensă literatură filosofică, mistică, experimentală, beletristică, s-a ivit de atunci încoace prin ciocnirea fecundă a vitalităţii spirituale a creştinismului cu geniul creator omenesc. Căci atâta vreme cât viaţa omenească se desfăşoară în necontenita asistenţă şi înrâurire a Duhului divin, care face vie orice atingere, fapta creştină şi gândul creştin înfloresc inevitabil. „Eu am venit ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă”, zice Mântuitorul. Iar în vorbele Sale dumnezeieşti e dat însuşi

Dostoievski şi creştinismul rus principiul dinamismului creator al creştinismului. Astfel, considerată din această perspectivă, literatura religioasă nu va înceta, cum n-a încetat să sporească patrimoniul culturii care constituie gloria creştinismului şi a umanităţii.

În ce priveşte obiectul, materia, domeniul în care se mişcă o Istorie a literaturii bisericeşti şi religioase moderne, trebuie să mărturisim de la început că el e incomparabil mai complex decât acela al Patrologiei sau al Scolasticii şi ridică mult mai multe dificultăţi de predare. Ne găsim într-o epocă în care invenţia fericită a tiparului a înlesnit enorm producerea cărţilor. Ele sunt infinit mai numeroase decât în epocile anterioare. Ne găsim într-o epocă în care unitatea dogmatică a creştinismului e fărâmiţată de marea schismă romano-catolică şi de marea reformă protestantă. Creştinismul integral şi necorupt ca doctrină, rămânând în sânul Marii Biserici a Răsăritului, se înfăţişează, dincolo de marginile ei, în formă de confesiuni

eterodoxe. E opera nefastă a spiritului centrifugal de care am vorbit. Ne găsim iarăşi într-o epocă care, principiul naţionalităţilor afirmându-se tot mai adânc în conştiinţa popoarelor, a consacrat în literatură noile graiuri naţionale, provocând o diversitate incomparabilă cu epocile în care au dominat literar limbile sacre: greaca, latina, slavona. Afară de acestea, geniul naţional al fiecărui popor şi-a întipărit tot mai adânc specificul în însăşi creaţia literară religioasă.

Se vorbeşte azi de o literatură religioasă romano-catolică, de o literatură religioasă protestantă, de o literatură religioasă ortodoxă. Şi, tot astfel, despre una spaniolă, despre una italiană, despre una germană, despre una engleză, despre una rusească, fiecare purtând specificul confesional, dar totodată specificul naţional.

Când abatele P. Pourrat a scris cea mai completă istorie a Spiritualităţii creştine, a trebuie să consacre două volume de 1.300 pagini numai epocii moderne. Când abatele Henri Bremond a studiat aceeaşi temă în Franţa, a scris monumentala sa Histoire littéraire du sentiment religieux în 5.000 pagini, cuprinzând numai epoca dintre veacul al XVII-lea şi al XIX-lea, şi numai autori catolici.

Tot astfel un Otto Karrersau Walther Lehmann, făcând incursiuni în domeniul universal al misticii, au pus accentul principal pe mistica germană, una dintre cele mai interesante ca fizionomie particulară.

Nichifor Crainic

Când Th. G. Masaryk a vrut să scrie o carte despre Dostoievski, geniul literar prin excelenţă al Ortodoxiei moderne, s-a oprit la introducerea acestei cărţi şi ne-a dat două volume de 800 pagini, Russland und Europa, tratând numai despre „curentele spirituale în Rusia” anterioare lui Dostoievski. Asupra lui Dostoievski însuşi, acest Dante al Răsăritului, s-a scris atâta în timpul din urmă, cât nu s-a scris despre toţi ceilalţi scriitori ruşi la un loc.

Am pomenit aceste câteva exemple pentru a da o idee despre materialul imens, variat şi stufos, pe care ni-l pune în faţă literatura bisericească şi religioasă modernă.

Cum ne vom orienta oare prin aceste păduri ecuatoriale ale geniului religios? Cu alte cuvinte, care e metoda de urmat în expunerea acestui material?

Înainte de a răspunde la această întrebare, să facem o distincţie necesară. Titlul acestei catedre esteliteratură bisericească şi religioasă modernă. Lalhişinău ea se numeşte mai simplu: Literatură religioasă modernă. Fiind înfiinţată de Facultatea de Teologie din Bucureşti, părintele decan pr. I. Popescu-Mălăeşti a ţinut să facă distincţia necesară chiar în titlu, completându-l cu calificativul bisericească pe lângă religioasă. Într-adevăr, nu toată literatura religioasă este propriu-zis şi bisericească. Dacă literatura bisericească este necesarmente religioasă, literatura religioasă poate deveni sau nu literatură bisericească. De pildă, literatura monahală alcătuită din predici, comentarii, confesiuni, reflecţii, biografii sau tratate de îndrumare în viaţa duhovnicească, este eminamente o literatură bisericească. Ea este scrisă de autori încadraţi în ierarhie, care au gândit în consensul disciplinei canonice şi ale căror cărţi sunt emanaţii literare ale însăşi vieţii lor sfinţite. Biserica a încorporat această literatură în multiplele ei nevoi şi funcţiuni. Patericul şi Cartea duhovnicului sunt două culegeri extraordinare din creaţiile geniului monahal şi două cărţi care au avut şi un rol fără pereche în viaţa spirituală.

Literatura religioasă în sens mai larg (poezia, romanul, meditaţia filosofică) e o creaţie spontană a imaginaţiei artistice, născută în absolută libertate, tară controlul disciplinei eclesiastice, ţâşnită din fântânile arteziene ale inspiraţiei naturale în căutarea sensului divin al vieţii.

Dostoievski şi creştinismul rus

Dacă literatura monahală este, în primul rând, documentul unei profunde experienţe duhovniceşti, garantat de personalitatea recunoscută ca atare a autorului, literatura religioasă poate fi numai o expresie grandioasă a imaginaţiei, pe care viaţa personală a

autorului e de multe ori departe de a o garanta. Viaţa păcătoasă a unui Dostoievski sau Baudelaire n-are decât prin aspiraţii vreo legătură cu marele sens creştin care încununează opera lor.

Dar literatura creştină, fie bisericească, fie numai religioasă, nu e ceea ce se numeşte „artă pentru artă”, adică un joc făcut numai pentru bucuriile jocului în sine, ci, vrând sau nevrând, mărturisit sau nemărturisit, ea cuprinde o semnificaţie şi un scop moral de edificare a semenilor şi de modificare a lor în sensul spiritual pe care îl au cuvintele Mântuitorului: „ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă!”

Cu aceasta începe să se lămurească şi metoda pe care o vom urma, ca să ne orientăm mai sigur şi mai cu folos prin pădurile ecuatoriale ale literaturii moderne.

La începutul monumentalei opere pe care am citat-o, Henri Bremond problematizează această chestiune de metodă. Sunt două căi, zice dânsul, ce s-ar putea urmă: una este metoda istorico-descriptivă, care prezintă cronologic autori şi cărţi, şi alta e metoda care priveşte pe dinăuntru operele, lămurind prin ele esenţa personalităţii autorului, înrudirea spirituală dintre autor şi ecoul istoric pe care l-a avut apariţia lor. Henri Bremond urmează această metodă din urmă.

Dar noi, dacă am urma metoda istorico-descriptivă şi am aplica-o imensului domeniu internaţional al literaturii moderne, în cei doi ani de studiu ai disciplinei noastre în economia studiilor Facultăţii, n-am ajunge decât să alcătuim o cronologie seacă, bibliografică, alcătuită din date şi nume proprii care, izolate astfel de flacăra vie a operelor şi a personalităţilor, n-ar spune nimic studentului. Deşi e metoda cea mai uşoară, temperamentul nostru o va ocoli fiindcă nu-i vedem utilitatea nici în edificarea, nici în modificarea sufletească, pe care orice studiu teologic trebuie s-o urmărească pentru auditori, conform spiritului dinamic al creştinismului. Noi vom alege metoda cealaltă, pe care o vom numiselectiv-sintetică. Între personalităţile religioase moderne şi operele lor sunt apariţii de

dimensiuni diferite. Sunt maeştri şi sunt discipoli. Vom alege din câmpurile confesionale şi naţionale

Nichifor Crainic personalităţile reprezentative care, prin genialitatea lor literară, au întrupat o nouă formă de viaţă creştină, îmbogăţind variata experienţă religioasă cu aspecte originale. Căci, dacă duhul care suflă şi insuflă este unul şi acelaşi, modul de a reacţiona la atingerea lui diferă de la epocă la epocă, de la confesiune la confesiune, de la naţiune la naţiune, de la ins la ins. Ce variată bogăţie de întrupări creştine ne oferă vieţile sfinţilor! Nu seamănă unul cu altul, deşi în toţi, ca în nişte lumânări de diferite forme şi mărimi, a ars aceeaşi flacără a Duhului care i-a mistuit până la transfigurarea lor întru eternitate. Acelaşi fenomen îl întâlnim în domeniul experienţei pe care ni-l oferă literatura modernă. Noi considerăm fiecare personalitate creatoare ca o explozie de lumină menită să arate, din timp în timp, de-a lungul veacurilor, că omenirea îşi poate depăşi nivelul mediocru omenesc, dacă se lasă aprinsă şi ridicată în regiuni spirituale de văpaia şi de suflul Duhului divin. Vrem să oferim de la această catedră, dacă bunul Dumnezeu ne va ajuta, un fel de perspectivă asupra marilor focuri în care s-a aprins spiritul religios modern, cu scopul de a lumina pustiirea contemporană şi de a entuziasma pe cei ce ne vor asculta pentru orizonturile fără moarte ale idealurilor Sfintei Evanghelii.

În ceea ce priveşte literatura bisericească propriu-zisă, metoda noastră e oarecum înlesnită prin faptul că personalităţile şi operele ce intră în domeniul ei nu au atât un conţinut dogmatic, cât unul psihologic şi moral. Sunt cărţi de evlavie şi de spiritualitate. Sunt autori care, din marea singurătate a experienţei lor lăuntrice şi din anevoioasa trăire în atingere cu Duhul dumnezeiesc, au cristalizat aceste cărţi în care e condensată însăşi viaţa lor creştină. Sunt marii mistici şi marii evlavioşi care au voit să moară pentru lume, voind să trăiască în Dumnezeu cu năprasnica şi înspăimântătoarea voinţă a omului creştin, adică a omului spiritual.

Considerând esenţa acestor personalităţi şi

conţinutul operelor lor încadrate firește în epocă, şi degajând din ele ceea ce e permanent valabil pentru viaţa creştină în general, caracterul de disciplină istorică al catedrei noastre se adumbreşte simţitor. În Occident, de altfel, această literatură, pentru fizionomia ei specific mistică, e afiliată teologiei spirituale mai mult decât teologiei istorice.

Dostoievski şi creştinismul rus

Abatele P. Pourrat, autorul celei mai complete istorii a acestei literaturi, publicată în patru volume sub titlulla spiritualité chrétienne, începe astfel prefaţa sa: „Spiritualitatea este acea parte a teologiei care tratează despre perfecţiunea creştină şi căile ce duc la ea. Distingem, aşadar, teologia dogmatică, care ne învaţă ceea ce trebuie să credem, teologia morală, care ne învaţă ceea ce trebuie să facem sau să evităm a face ca să nu păcătuim de moarte, şi, mai presus de amândouă, dar întemeiată pe ele, spiritualitatea sau teologia spirituală”.

Teologia spirituală, continuă Pourrat, se subdivide în teologie ascetică şi în teologie mistică.

Ce e ascetica şi ce e mistica?

Ascetica e o gimnastică specială a trupului şi a sufletului, practicată de marii anahoreţi, de marii pustnici, pentru a muri lumii şi a trăi în Dumnezeu. Dacă activitatea senzorială atrage sufletul către lumea înconjurătoare, sustrăgându-l de la concentrarea în el însuşi, regulile ascetice au ca prim scop mortificarea simţurilor, mortificarea trupului, pentru a elibera sufletul şi a-l reda unei activităţi mai înalte şi mai pure. Mai departe, aceleaşi reguli ascetice aplicate sufletului îl fac să se concentreze progresiv şi să se simplifice pentru a se fixa întreg în superioarele bucurii ale contemplaţiei religioase.

Mistica e o încununare a asceticii, e punctul culminant al vieţii religioase, caracterizat prin răpirea eului individual şi cufundarea în eul divin. Momentul acestei supreme împreunări a sufletului cu Dumnezeu se numeşte extaz, adică ieşire din sine, adică salt din ordinea umană în ordinea divină. Faţă de mistică, ascetica este

numai o pregătire care nu condiţionează neapărat momentul extazului. Astfel, pot exista asceţi ireproşabili care totuşi în cursul vieţii să nu se fi învrednicit de clipa supremă a extazului.

De ce? Fiindcă fenomenul mistic nu atârnă întru nimic de puterea şi de voinţa omului. Totul atârnă de harul special al lui Dumnezeu, care binevoieşte sau nu să învrednicească pe muritori cu descoperirea specială a extazului. Prin asceză, sufletul se poate încorda până la limita supremă a umanului. Prin extaz, el depăşeşte această limită şi e acceptat, fie şi numai pentru o clipă, în orbitoarea lumină a divinităţii. În extazele sale, filosoful grec Plotin s-a putut ridica numai până la limita supremă a umanului, dar Sfântul Apostol Pavel a fost răpit

Nichifor Crainic dincolo de această limită, în sânul lui Dumnezeu. Asemenea răpiri sunt frecvente în istoria sfinţilor creştini. Ele sunt frecvente şi în literatura bisericească modernă. De aceea, spuneam, această literatură este pe drept cuvânt afiliată teologiei spirituale, adică teologiei mistice şi ascetice. Pentru aceste motive, marii doctori ai teologiei socotesc ştiinţa pe care o învăţăm noi în tratate numai ca o schiţă nedesăvârşită a ştiinţei sfinţilor. Noi, aici pe pământ, îl cunoaştem pe Dumnezeu teoretic, din datele raţionalizate ale revelaţiei. Sfinţii, care au trecut din această viaţă în ordinea supranaturală, îl cunosc direct, faţă către faţă. Numai misticii, prin harul special ce li se acordă, pot să anticipeze, în rarele şi supremele clipe ale extazului, cunoaşterea desăvârşită a lui Dumnezeu, dându-ne astfel şi nouă, muritorilor de rând, dovada vie, concretă, a posibilităţii unei vieţi supraomeneşti.

Din această succintă expunere a elementelor teologiei spirituale se pot înţelege problemele şi dificultăţile pe care le ridică un asemenea studiu. E vorba de o psihologie pe care teoreticienii misticismului o numesc supranaturală, fiindcă fenomenele mistice sunt lucrări directe ale factorului divin în colaborare cu factorul uman. E vorba, prin urmare, de un fenomen dublu, uman şi

suprauman totodată, asemenea mirajelor pe care le provoacă în zare arşiţele dogoritoare ale verii, când lucrurile şi fiinţele peisajului pământesc apar răsturnate şi proiectate pe cer în transfigurare luminoasă. E vorba de o supracunoaştere în raport cu obişnuinţa noastră de cunoaştere şi, mai presus de toate, e vorba de doctrina graţiei, a harului divin care prin efectele sale în viaţă e atât de palpabil, rămânând totuşi inefabil şi recalcitrant oricărei încercări de formulare raţională.

Ce pot eu, un biet om, în faţa acestor subtilităţi inefabile şi a acestor dificultăţi insurmontabile de care îmi dau seama întâi cu temere? Pentru a nu greşi prea mult, voi face apel la sfatul experimentat al iubiţilor mei fraţi întru dăscălie împreună cu acela al foştilor noştri maeştri, pr. Ion Mihălcescu, pr. Ion Popescu-Mălăeşti şi domnul Dimitrie Boroianu. Eu înţeleg învăţământul teologic cu grelele sale probleme şi sfântul său obiect, într-o desăvârşită frăţietate şi colaborare a tuturor dascălilor, din care să dispară orice orgoliu şi orice ambiţie, care provoacă uneori marile disensiuni între învăţaţii ştiinţelor profane.

Dostoievski şi creştinismul rus

Fenomenele din domeniul misticii moderne fac în ştiinţa apuseană obiectul celor mai aprofundate studii, al celor mai contradictorii interpretări şi al celor mai aprinse şi mai interesante discuţii savante. Intervenţia supranaturalului în lume şi în oamenii singuratici, cu repercusiuni într-adevăr miraculoase în viaţa lor practică, constituie, pentru mentalitatea pozitivistă a veacului, o bizarerie. De aici negaţiile totale, de aici demonstraţiile prin care e vorba de simple maladii sufleteşti, de aici o formidabilă luptă din partea cealaltă, pentru a arăta caracterul supranatural al acestor fenomene. În expunerile noastre vom ţine seama totdeauna de aceste importante discuţii. Pentru azi, voi aduce aici mărturia unui mare filosof care are avantajul de a nu fi din rândurile Bisericii. Henri Bergson a scos, în sfârşit, cartea care îi încununează opera filosofică: Les deux sources de la morale et de la

religion. E, în realitate, o carte de apologie a misticismului creştin. Filosoful elanului vital, în căutarea supremelor întrupări ale acestui elan, le identifică în marii mistici ai creştinismului pe care îi numeşte „oameni privilegiaţi de divinitate", cuceritori ai inaccesibilului, forţele extraordinare prin care omenirea se inovează şi se regenerează. În Domnul nostru Iisus Hristos, el vede fondatorul şi garanţia misticii creştine. Henri Bergson, care posedă o cultură excepţională, îşi întemeiază întreaga doctrină filosofică pe datele exacte ale ştiinţei pozitive, adică ceea ce vrea să facă la noi domnul Rădulescu-Motru, negatorul cel mai nou şi cel mai neînţelegător al misticismului religios. Şi totuşi, sau mai bine zis tocmai de aceea, concluzia logică a filosofiei bergsoniene e apologia marilor mistici creştini şi, prin aceasta, omagiul cel mai impresionant ce se depune din partea ştiinţei şi a raţiunii umane la picioarele Mântuitorului.

Dar mai există o serie de probleme ce se ridică din câmpul studiului nostru. Aprofundarea studiului misticii pe de o parte, al asceticii pe de altă parte, i-a dus şi pe filosofi şi pe esteticieni la unele apropieri şi analogii remarcabile între mistică şi artă, între ceea ce constituie esenţa extazului mistic şi esenţa creaţiei artistice. Mărturiile tuturor creatorilor de frumos, poeţi, pictori, muzicieni, asupra izvorului tainic din care decurg puterile lor excepţionale de zămislire, duc la concluzia că geniile artei universale cred într-o inspiraţie care îi depăşeşte şi care deci e de ordin suprauman. Însuşi Friedrich N ietzsche.

Nichifor Crainic halucinantul filosof al Antihristului, mărturiseşte că inspiraţia care-l domină e o putere supranaturală. Examinate minuţios, aceste mărturii sunt foarte asemănătoare cu cele ale misticilor, când ne vorbesc despre puterea supranaturală ce intervine, inspiratoare, în momentele supreme ale extazului.

Şi atunci, extaz şi inspiraţie artistică nu cumva decurg din acelaşi suflu de spiritualitate care asistă şi domină această lume? Filosofi ca Jacques Maritain, teologi ca Henri Bremond, psihologi ca Jean Segond şi gânditori

ca Charles du Bos, precum şi cugetătorii religioşi ruşi din şcoala dostoievskiană, cred acest lucru. Numai că teologii care studiază aceste fenomene, printre care Maritain, Bremond şi Josef Marechal, fac o distincţie subtilă: inspiraţia artistică, zic dânşii, îşi are izvorul în graţia naturală, pe când inspiraţia mistică îşi are izvorul într-o graţie supranaturală, specială, pe care nu toţi sunt de acord s-o determine în clasificarea teologică a graţiilor.

Orice soluţie s-ar da acestor probleme de o fineţe cum rareori a apărut în domeniul gândirii umane, cu ele ne aflăm pe culmile cele mai înalte ale puterii creatoare omeneşti, acolo unde geniile artei se înfrăţesc cu geniile religiei, ca nişte piscuri vulcanice în vecinătatea cerului. Nu este oare, pentru noi creştinii, o indicaţie suficientă faptul că Biserica a încorporat de la început toate artele în cultul slavei lui Dumnezeu? Că ea a repartizat aproape în toate slujbele ei poeziile fără moarte ale psalmistului David şi că întreaga literatură liturgică nu e decât o antologie consacrată din tot ce au scris mai patetic geniile creştine? Această idee de înrudire esenţială dintre artă şi religie va forma măduva unităţii şi linia perspectivei sub care vom privi cele două părţi ale studiului nostru: literatura bisericească şi literatura religioasă modernă. Vom face cunoştinţă cu spiritele de elită ale acestei epoci zbuciumate, în strădaniile lor de a se salva din determinisir al mecanic al concepţiei pozitiviste, cu strigătul lor de panică în faţa e estinului necunoscut, cu pacificările lor în numeroasele convertiri 1 creştinism. Vom face cunoştinţă cu marii neliniştiţi, căutători de Dumnezeu – „Gottsucher”, cum îi numesc germanii – şi cu marii convertiţi care şi-au îngropat panica metafizică în poalele de lumină ale lui Dumnezeu.

Suflul duhului creator nu ştim de unde vine şi unde pleacă, dar constatăm covârşitoarea lui înrâurire atât în splendorile supraomeneşti

Dostoievski şi creştinismul rus întrupate în viaţa misticilor, cât şi în splendorile capodoperelor artistice cu care geniile au înzestrat cultura omenirii. Actul divin al

creaţiei, din care a ieşit minunea cosmică în care trăim şi a cărei armonie caută s-o tulbure spiritul diabolic, nu e un capitol încheiat în seara zilei a şasea. Dumnezeu creează necontenit prin marii săi privilegiaţi care sunt elita omenirii şi mărturiile în came şi oase ale prezenţei Sale divine în lume.

Aceasta este concluzia reconfortantă la care va duce studiul nostru. Prin el, teologia, care are prin natura ei un caracter abstract, speculativ, capătă încă un reazim documentar, înfipt în vreme – experienţa indiscutabilă a spiritualităţii.

* * *

Schiţând obiectul, problemele principale şi perspectivelelstoriei literaturii bisericeşti şi religioase moderne, ţin din ceasul începutului să vă fac următoarea mărturisire:

Eu unul, ca fiecare tânăr la vremea lui, m-am visat orice vreţi, afară de profesor universitar. Pe băncile Seminarului m-am visat preot în satul meu, şi n-am izbutit. Pe băncile acestei venerate Facultăţi m-am visat preot în capitală, şi iarăşi n-am izbutit. Pe băncile Universităţii vieneze m-am visat publicist liber în ţara mea, luptând pentru o directivă spirituală în cultura românească şi nu ştiu dacă şi cât am izbutit. Bruma de cultură pe care am dobândit-o de la maeştrii mei din ţară şi din străinătate, precum şi din cărţile citite, am crezut că o pot folosi în această directivă de publicistică ortodoxă. Dar profesor universitar n-am îndrăznit niciodată să mă visez. Unii dintre maeştrii mei, care sunt aici de faţă şi care au stăruit mai mult ca să mă aducă unde mă vedeţi, ştiu foarte bine cât de adevărată e mărturisirea mea.

Dar eu ştiu din marea noastră doctrină răsăriteană că fiecare popor îşi are îngerul său ocrotitor şi fiecare ins, îngerul său călăuzitor.

Se va vedea prin voi, la capătul acestui studiu, dacă e cazul să aducem slavă spiritului care m-a călăuzit încoace, fără să râvnesc.

De un lucru sunt însă absolut sigur: de voinţa mea

neclintită de a sluji de la această catedră idealul Marii Biserici al cărei fiu sunt şi eu alături de voi. De n-aş fi fost sigur de ireproşabilitatea doctrinei sale, de tăria sa eternă, de scopul său mântuitor, aş fi azi un disperat.

Nichifor Crainic

* * *

Am spus în prelegerea mea inaugurală că metoda pe care o urmez în predarea acestui curs e o metodă selectiv-sintetică şi nu cronologică, încă o dată: materialul e aşa de vast încât, dacă m-aş mărgini să vă predau cronologic această materie, n-ar trebui să fac decât un fel de catalog al cărţilor care intră în domeniul acestei discipline, ceea ce se va putea face la lucrările de seminar.

Eu voi lua scriitorii, fie din domeniul mistic, fie din domeniul literaturii mireneşti laice, pe problemele alese şi pe înrudirile lor, tocmai fiindcă e aşa de variată materia. Bunăoară, vom face un curs despre mistica spaniolă, care e ceva rotund în sine, de sine stătător, după cum vom face un curs despre mistica germană, care e şi ea tot ceva de sine stătător, cu toate înrudirile spirituale care există în aceste feluri de manifestări ale literaturii creştine.

Anul acesta m-am oprit la subtitlul Dostoievski şi creştinismul rus, tocmai fiindcă noi suntem ortodocşi şi fiindcă mi se pare că la noi în ţară spiritul religios rusesc, care este cel mai apropiat de noi şi ne interesează în primul rând, e puţin cunoscut.

Domnilor, înainte de război nu se vorbea în Europa, cu atâta insistenţă, despre spiritul rusesc şi despre geniul rusesc. Şi era natural, pentru că lucrurile se petreceau în mod normal. De la război însă, sau mai bine zis de la revoluţia rusă, spiritul occidental e necontenit preocupat, zi de zi, de problema rusească, de problema mare a existenţei şi de modalitatea de existenţă a acestui popor. Nu deschizi un ziar, o publicaţie occidentală, în care să nu fie zilnic ceva în legătură cu Rusia, cu marile probleme de stat şi ale vieţii sociale, pe care le pune bolşevismul. În genere vorbind, e naturală atenţia încordată a lumii occidentale asupra întregului fenomen rusesc, privit atât în

istoricitatea şi în actualitatea lui, cât şi în ceea ce priveşte ziua de mâine. Odată cu aceste preocupări trebuie să semnalăm, cu privire la atenţia intelectualităţii occidentale, un interes tot mai accentuat pentru fenomenul ortodox rusesc, lucru care înainte de război era aproape inexistent. Dacă luaţi literatura religioasă de până la război – literatura de idei –, veţi vedea că se vorbeşte necontenit de catolicism şi

Dostoievski şi creştinismul rus protestantism. Ortodoxia, în această literatură antebelică, e aproape necunoscută chiar lumii teologice apusene; era un fel de „terra incognita”, completamente dispreţuită de intelectualitatea apuseană, fie de natură religioasă, fie de natură general-laică.

După război însă, lucrurile s-au schimbat, datorită şi situaţiei despre care v-am vorbit – catastrofa rusă –, care a atras atenţia lumii asupra fenomenului rusesc în genere şi asupra Ortodoxiei în mod special.

Revoluţia rusă înseamnă prăbuşirea unei lumi – prăbuşire vremelnică, credem noi – şi naşterea unei lumi cu totul contrare. Din această lume prăbuşită, o parte dintre cărturari s-au salvat prin exil. Europa, de la marginea Rusiei până la extremităţile ei occidentale, cunoaşte în toate centrele mari intelectuali ruşi ortodocşi, întâmplându-se să fie – dacă nu toţi, măcar o elită a lor – gânditori de mâna întâi, care şi-au continuat în exil opera lor de gândire filosofică, literară, istorică ş.a.m.d. Astfel se face că, mulţumită acestor intelectuali ruşi, alungaţi din ţara lor pe meleaguri străine, Ortodoxia a izbutit să se impună atenţiei apusene, ca niciodată de la marea schismă încoace. Îi întâlnim în publicaţiile şi în cărţile catolice scrise de la război încoace, şi se vede că problema Ortodoxiei e urmărită şi luată în seamă, lucru neobişnuit până acum. Aceşti intelectuali ortodocşi sunt astăzi colaboratori la reviste importante ale catolicilor, dar şi ale protestanţilor. Vorbesc mai ales de catolici, pentru că sunt mult mai exclusivişti. Astfel, la „La nouvelle revue des jeunes”, revistă exclusiv catolică, colaborează Nicolae

Berdiaev şi alţi intelectuali ruşi. Pe urmă, la o revistă de cea mai înaltă ţinută filosofică şi literară, cum este „Vigile”, care apare sub autoritatea cărturărească a filosofului Jacques Maritain, găsim de asemenea colaboratori ruşi, evident numai în probleme religioase. În Germania există o revistă fondată de vreo doi ani de zile, intitulată „Orient und Occident”, redactată de doi teologi protestanţi – pastori, dacă nu mă-nşel-care scriu în colaborare cu Nicolae Berdiaev. „Orice rău e spre bine”, zice un proverb, profund creştin în semnificaţia lui. Şi aceşti nefericiţi fraţi ai noştri, care se găsesc în exil, departe de patria lor, aduc un omagiu şi un folos neînchipuit de mare ideii ortodoxe asupra căreia au atras o atenţie atât de serioasă şi de încordată.

Nichifor Crainic

Cred că, dacă Occidentul catolic şi protestant, ca să nu mai vorbesc de Occidentul intelectual, în general, se preocupă de aceste probleme ale gândirii ortodoxe ruseşti, cu atât mai mult suntem datori noi să le cunoaştem, să cunoaştem această gândire, aceste realizări, aceste idealuri care au animat intens un secol – al XIX-lea – de cugetare religioasă rusă.

Trecând acum la subiectul prelegerilor din acest an, v-aţi putea întreba: bine, dar de ce Dostoievski şi creştinismul rus şi nu Creştinismul rus pur şi simplu? Iată de ce am făcut această alegere privitor la metoda de predare: pentru că – şi aceasta nu e părerea mea izolată, ci a întregii lumi culte – Dostoievski e unul dintre cele mai mari genii literare pe care le-a dat omenirea.

El este pe aceeaşi linie cu Homer, Virgilius, Dante, Goethe, Milton ş.a. Intelectualitatea contemporană îi acordă o însemnătate aşa de mare, încât o vastă literatură critică şi filosofică a apărut şi apare mereu în limbile europene, silindu-se care mai de care să-i dea o interpretare nouă, să încerce o nouă aprofundare a acestui geniu insondabil. În Rusia de dinainte de război, care a avut totdeauna mari scriitori, mari creatori de artă şi gânditori, Dostoievski ajunsese să fie venerat ca un părinte

al poporului rus, aşezat fără sfială alături de marii părinţi ai Bisericii. E singurul rus care a fost într-adevăr înmormântat cu onoruri de ţar, şi era un lucru colosal ca în vremea ţarismului un cetăţean să aibă la moartea lui aceste supreme onoruri ale marelui imperiu ţarist. Ceva mai mult: dacă o mare parte din ceilalţi scriitori ruşi au fost excluşi, puşi la index de către cenzura bolşevică şi alungaţi, prin urmare, de statul comunist din cultura nouă care avea pretenţia să se întemeieze, Dostoievski, chiar pentru comunişti, a rămas o valoare necontestată.

E paradoxal ce vă spun: ne găsim în faţa unui geniu pe care două lumi, care se exclud fundamental între ele, îl acceptă deopotrivă. Dacă l-au acceptat cu onoruri imperiale ruşii fostului imperiu, îl acceptă, chiar dacă nu cu aceleaşi onoruri, însăşi această Rusie născută din prăbuşirea imperiului ţarist. Paradoxul e numai aparent, pentru că atunci când cunoşti adânc opera lui Dostoievski- şi veţi face cunoştinţă cu ea în cursul acestor prelegeri –, înţelegi de ce un geniu atât de complex ca el poate fi revendicat deopotrivă de o Rusie creştină şi de o Rusie comunistă, adică anticreştină.

Dostoievski şi creştinismul rus

Domnilor, cred că, între geniile pe care le venerează lumea cultă în contextul european modern, numai Goethe reprezintă un complex atât de inextricabil şi de începuizabil ca Dostoievski. Ne găsim de fapt în faţa celui mai complex dintre cei mai mari scriitori şi gânditori pe care i-a dat omenirea. Privit înăuntrul culturii ruseşti şi înăuntrul literaturii ruseşti, Dostoievski creşte dintr-odată ca o figură din care radiază raze, înapoia lui, de-a lungul istoriei ruseşti, dar şi înaintea lui, către posteritatea care avea să se formeze în ideile lui. Ceva mai multcum veţi vedea iarăşi din studiul nostru întemeiat pe datele şi interpretările cele mai autorizate –, el trece dincolo de actualitate, de revoluţia comunistă, schiţând pe cerul viitorului un tip nou de umanitate, umanitatea creştină, aşa cum a văzut-o el în marea şi geniala lui viziune de fervent ortodox. Ca ideologie, domnilor, Dostoievski nu

apare brusc, nu înseamnă o ruptură totală în întregul culturii ruseşti. Nu era un om care, prin apariţia lui, să izbească total prin ceva deosebit fundamental în raport cu ceea ce se spusese înainte în această cultură. Vreau să spun cu aceasta că mare parte din ideile lui, adică ideile care stau la baza operei lui literare, erau idei frământate de un veac şi mai bine în câmpul intelectual rusesc. Din opera lui, pe de altă parte, se desface o nouă serie de idei, care dau prilej unei noi serii de interpretări ce creează o şcoală filosofică, după moartea lui. Vedeţi, dacă ideile pe care le prezintă el nu sunt noutăţi izbitoare în raport cu trecutul culturii ruseşti, cu antecesorii lui, atunci aceste idei vechi adoptate de el au soarta obişnuită a adopţiilor în domeniul particular, pe care le fac marile genii creatoare ale omenirii. E un fenomen pe care l-aş putea numi de dilatare a acestor idei şi principii. Un geniu de mărimea colosală a lui Dostoievski, chiar adoptând o idee străină, o dilată, îi dă un nou prestigiu, încât aceasta apare într-o lumină cu totul nouă şi într-o perspectivă cu totul alta decât până atunci. Flacăra geniului lui dilată, prin urmare, toate ideile pe care le adoptă de la antecesorii lui, pentru ca astfel transformate, uneori deformate, să le proiecteze mai departe lumii care va veni după dânsul.

Vă spuneam în prelegerea inaugurală că prezidentul Republicii Cehoslovace, D-l Tomáš Masaryk, filosof de mare mediocritate, dar profesor eminent de filosofie – e de un materialism foarte îngust şi repulsiv, fiindcă însuşi talentul lui literar e foarte mediocru –, pe care îl venerăm ca pe prezidentul unei ţări aliate cu noi – şi aceasta e altă

Nichifor Crainic socoteală –, care a stat 11 ani în Rusia, înainte de război şi care a cunoscut profund lumea intelectuală rusească, vrând să scrie o carte despre Dostoievski – un tratat în nouă volume – în mod obiectiv, ştiinţific, a avut nevoie de 800 pagini ca să vorbească numai despre curentele anterioare lui Dostoievski, din care s-a inspirat genialul scriitor rus. O altă carte, una din cele mai bune şi mai adânci care s-au scris despre Dostoievski, e aceea a domnului Nicolae Berdiaev, care trăieşte la Paris,

şi pe care v-o recomand pentru că e o carte capitală pentru înţelegerea lui Dostoievski. A apărut şi în franţuzeşte, cu titlul L-esprit de Dostoievski. A apărut întâi în nemţeşte şi în ruseşte. În nemţeşte, cartea poartă titlul Die Weltanschauung Dostojewskis. Weltanschauung în traducerea lui etimologică înseamnă panoramă, dar Weltanschauung în sens filosofic înseamnă concepţia integrală pe care o are un geniu despre lume şi viaţă. Deci cartea domnului Berdiaev s-ar intitula în româneşte: Concepţia despre lume şi viaţă a lui Dostoievski.

Iată, prin urmare, că pe de o parte ideile de dinaintea lui, concentrându-se în geniala lui operă şi căpătând accentul lor şi însemnătatea lor, n-au dispărut după moartea lui, ci, fiind propovăduite de genialul scriitor rus, au căpătat un colosal prestigiu. Iată ce m-a făcut pe mine să-l pun pe Dostoievski în centrul creştinismului rus şi să intitulez acest curs: Dostoievski şi creştinismul rus.

Pentru Rusia, Dostoievski e una din marile figuri reprezentative. Ce înseamnă o figură reprezentativă? O figură reprezentativă e o personalitate creatoare în care sunt rezumate, expuse în esenţa lor, trăsăturile fundamentale ale geniului naţional al unui popor. Goethe e o figură reprezentativă pentru Germania. Tot aşa, Dostoievski e o figură reprezentativă pentru Rusia, pentru spiritul rusesc. Celebrul gânditor german Oswald Spengler, care a scris nu mai puţin celebra carte despre care s-a discutat îndelung după război, Untergang des Abendlandes, afirmă în legătură cu Dostoievski, pe care-l priveşte ca pe o figură reprezentativă a Rusiei, că „orice ţăran rus e o bucată din Dostoievski”. E o frumoasă şi sintetică caracterizare a geniului reprezentativ care e Dostoievski pentru Rusia. Vedeţi, în loc să spună „orice ţăran rus e o bucată din Rusia”, zice „orice ţăran rus e o bucată din Dostoievski”, confundându-l dintr-odată pe Dostoievski cu Rusia însăşi. Domnilor, înainte de război, pentru lumea occidentală şi pentru noi, figura care s-a

Dostoievski şi creştinismul rus crezut reprezentativă pentru Rusia era Tolstoi. Acum, după război, se vorbeşte

foarte puţin despre el. Gloria lui se adumbreşte din ce în ce mai mult sub aripa de umbră pe care o azvârle asupra ei figura marelui Dostoievski. Vedeţi dumneavoastră, Tolstoi, cu raţionamentul său rebel şi anarhic, e numai o parte din Rusia, nu e un geniu reprezentativ al întregii Rusii. În Tolstoi putem să recunoaştem numai o parte din trăsăturile sufletului rusesc. Ceea ce l-a făcut pe el celebru în Europa antebelică era acest raţionalism al lui, această claritate simplă, în care geniul lui se prezenta cristalizat, mai ales ideile lui neliterare, iar aceasta făcea să fie foarte uşor acceptat şi acceptabil de lumea din timpul lui. Până la război, Dostoievski n-a fost înţeles în Occident. Cine se interesează mai aproape de aceste lucruri, poate să citească o carte apărută cu vreo 15 – 20 de ani înainte de război, cartea vicontelui Melchior de Vogüé, fost ambasador al Franţei la curtea ţaristă, cel care a mai scris şi cartea Les morts qui partent, care a avut o epocă în mişcarea ideologică şi tradiţionalistă franceză. Melchior de Vogüé, care a trăit în Rusia şi îl cunoştea personal pe scriitorul nostru, a făcut Europei acest serviciu, atrăgând cel dintâi atenţia că în Rusia există o mare mişcare ideologică. Cartea lui e intitulată Le roman russe, şi în ea Melchior de Vogüé, cu claritatea lui de francez, face toate elogiile posibile lui Tolstoi, pe care îl înţelege foarte bine, dar mărturiseşte că nu înţelege nimic din Dostoievski, din profunzimea acestui geniu pe care îl consideră ca pe ceva foarte curios.

A trebuit să vină războiul, care a desfundat în mentalitatea europeană şi alte resurse, uitate, sau căzute pe planul al doilea, decât cele intelectuale – adică resursele mistice, mai adânci decât cele intelectuale, care sunt de suprafaţă –, pentru ca lumea să fie pregătită mai mult pentru înţelegerea lui Dostoievski. Şi a trebuit, cum v-am spus, să existe în special în Occident această diasporă intelectuală rusească, a scriitorilor ruşi care să militeze mai departe pentru înţelegerea mai adâncă a lui Dostoievski. Tolstoi, cu tot marele său talent literar, cu tot zgomotul pe care l-a făcut în Europa aşa-zisa pedagogie

tolstoiană, se reduce la o încercare a patricianului de a se întoarce spre popor. Faptul că Tolstoi, contele, s-a îmbrăcat în costumul naţional al mujicului rus, a părut un lucru extraordinar în Europa. De fapt, lucrul acesta se reduce la ceea ce face M.S. Regina Maria, care îmbracă haina săracilor.

Nichifor Crainic

Cam acesta este tolstoianismul, care a făcut atâta zgomot în Europa dinainte de război. Era, în mare parte, o chestiune de pitoresc şi suprafaţă, întărită şi de legenda fugii şi a morţii lui. Şi legenda aceasta, care se crease tocmai atunci în jurul morţii lui, avea ceva senzaţional în ea. Pentru Dostoievski însă a trebuit să treacă mult mai multă vreme până să fie înţeles, dacă se poate spune astăzi că Dostoievski e înţeles.

El e, într-adevăr, geniul reprezentativ rusesc, în el „Ies extremes se touchent”. Cele două extreme ruseşti, extrema mistică creştină şi extrema celei mai fierbinţi negaţii a creştinismului, se combat, pentru ca în cele din urmă să biruie extrema creştină. E în opera lui acest război între Hrist şi Antihrist, care se petrece şi se proiectează ca o imagine a unui viitor uman.

Ţin, înainte de a încheia această lecţie, să vă atrag atenţia asupra unui fenomen care deosebeşte cultura rusă dinainte de război de cea românească.

La noi în România, veacul al XIX-lea şi în special ultima jumătate a acestui veac, care se prelungeşte până la război, adică până în 1916 – deoarece sub latura ideologică primul deceniu şi jumătate ţine tot de veacul al XIX-lea – se caracterizează, printr-o absenţă aproape totală a problemei religioase din preocupările culturii româneşti. Fenomenul e cunoscut de dumneavoastră şi nu este nevoie să insist asupra lui. Ştiţi cu toţii cauzele acestei complete sărăcii din cultura românească. Ele se reduc la ideologia revoluţionară franceză, care era ateistă, anticlericală, pentru că intelectualii români erau formaţi în această ideologie, din nenorocire şi astăzi slăvită în lungul şi în latul tuturor manualelor noastre didactice, ca şi cum

Franţa n-ar consta decât în această ideologie revoluţionară de la 1789. E o scădere a învăţământului nostru, pe care ar trebui noi, teologii, s-o înlăturăm de aici încolo. S-au format deci intelectualii noştri în sensul acestei ideologii, proslăvite la Paris, unde învăţau cei mai mulţi dintre ei, şi pe urmă proslăvită de ei la noi, având drept consecinţă atmosfera revoluţionară de la 1848. Intelectualii români găseau că cel mai onorabil lucru şi cel mai demn pe care îl pot face este să înlocuiască tot ce putea fi reziduu religios adus de acasă, astfel că, întorşi în ţară, şi unii dintre ei ajunşi profesori la Universitatea din Iaşi sau Bucureşti, erau cel puţin indiferenţi sau totalmente degajaţi de preocupările religioase. Aşa se

Dostoievski şi creştinismul rus face deci că în creaţia intelectuală a românilor dinainte de război e aproape inexistentă preocuparea religioasă. În Rusia nu s-a întâmplat chiar aşa. E adevărat că ideile revoluţionare au avut mari repercusiuni în Rusia, după cum vom vedea. E adevărat că, mai ales după 1848, ideea marxistă, concepţia materialismului istoric, a început să apară în Rusia. Dar Rusia avea avantaj sub acest raport – ea nu era ţară latină. Intelectualul nostru „paşoptist” a crezut că se dovedeşte latin dacă adoptă întru totul raţionalismul francez, ignorând restul culturii latine, italiene şi spaniole, care e prin excelenţă mistică, catolică, dar în orice caz o cultură religioasă de mare importanţă. El s-a rezumat numai la această latură şi s-a declarat urmaş perfect al lui Traian, adoptând ideologia franceză paşoptistă.

În Rusia n-a fost aşa, pentru că nu avea afinităţi cu latinitatea. Rusia e popor slav, nu numai stat slav. În continuare vom încerca să cunoaştem mai îndeaproape ideile care au animat rasa slavă, însuşi neamul slav, cu o misiune specială în această lume, misiune diferită total de ceea ce Dumnezeu va fi pus în celelalte rase. În Rusia, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în România, avem de-a face cu o puternică conştiinţă rusească. Ei bine, această concepţie despre o misiune specială rusă, pe care ei o socoteau o misiune creştină, ortodoxă, o misiune pentru

întreaga Europă şi pentru Asia (avem de-a face cu un popor de 150 milioane de oameni), şi această conştiinţă a lor i-a oprit să adopte cu totul ideile care veneau din Occident. S-au evidenţiat atunci două mari curente în lumea intelectuală rusă, pe de o parte unul al acelora care adoptau cu totul ideile revoluţionare din apus şi în special marxismul-materialismul istoric, care adus la revoluţia comunistă şi la statul comunist de astăzi, iar pe de altă parte un curent fundamental opus acestei concepţii materialiste, care s-a dezvoltat în această direcţie de idei religioase şi slave, cunoscut sub numele de concepţia slavofilă, mesianismul rusesc.

Domnilor, va fi vorba de ceea ce s-a reflectat în opera lui Dostoievski din acest al doilea curent; va fi vorba fireşte şi de direcţia aceasta a ideii revoluţionare, dar va fi vorba mai de aproape de aceea a slavofilismului, a concepţiei religioase despre un mesianism rusesc, pentru care a fost chemată Rusia sau pentru care poate fi chemată în viitor. Sunt o pleiadă întreagă de gânditori, ale căror vederi merg în

Nichifor Crainic această direcţie. O să vedeţi în decursul lecţiilor că această concepţie slavofilă despre o misiune specială rusească, despre un mesianism religios sau politic, s-a agitat încă din secolul al XVI-lea. E chiar o legendă creată în jurul acestei concepţii, care aminteşte că un călugăr, Filotei, dacă nu mă-nşel, după căderea celei de a doua Rome, adică a Bizanţului sub turci, a visat că Moscova e menită de Dumnezeu să devină a treia Romă ortodoxă şi imperialistă. În jurul acestei concepţii s-a dezvoltat o întreagă serie de cărţi, fie exprimate direct, fie exprimate de cele mai multe ori sub formă de roman. Dar de ce în formă de roman şi nu direct, ca sistem filosofic? Şi pentru ideologia socialistă, revoluţionară, şi pentru teologia cealaltă, religioasă, scriitorii ruşi au uzat de forma romanului. Rusia trăia sub cenzura ţarismului, care nu permitea să fie atacate două idei: ideea de Biserică şi ideea de ţar. Şi atunci, existând această cenzură, li se părea autorităţilor de stat – nu atât Bisericii, cât autorităţii

ţariste – că există ceva subversiv în ceea ce scriau slavofilii şi le tăceau şicane. De aceea s-a întrebuinţat în Rusia, de către scriitori, forma romanului. Prin excelenţă, literatura rusă e o literatură de romane, pentru că astfel autorii puteau să scape mai uşor de responsabilitate, spunând: nu sunt părerile mele, ci ale personajului care le spune, pentru că aşa e romanul, reprezintă diferite păreri, dacă n-ar fi diferite păreri, n-ar fi conflictul care să ducă mai departe acţiunea şi să creeze interesul lectorului. Deşi era un fel de scuză a ideilor, aşa se face că întâlneşti romanele lui Cemişevski sau Gorki, care expun idei socialiste şi care, în cercurile socialiste de la noi, se citesc aproape ca nişte tratate. Aşa se face că însăşi opera lui Dostoievski e operă de romane. În romanele lui se găsesc toate ideile care au apărut în câmpul culturii ruseşti. Prin Dostoievski facem cunoştinţă cu ideile din toate direcţiile, el fiind rezervorul ideilor care au frământat Rusia, şi mai ales întrevedem viitorul uman-creştin pe care, către sfârşitul vieţii lui, l-a sperat din toată inima.

Note biografice

Cine e Dostoievski? S-a născut în anul 1821, la Moscova. E fiul unui medic militar. O parte dintre dostoievskienii ruşi vor ca el să fie de sânge exclusiv rus. Fiica lui, Liuba Dostoievski, a scris o carte despre tatăl său, intitulată Viaţa lui Dostoievski şi publicată în franţuzeşte, susţinând că preponderent în temperamentul lui Dostoievskiera sângele lituan. Familia lui nu era o familie bogată, ci una de burghezi modeşti, dar care trăia în cultul credinţei religioase şi al tradiţiilor, lucru foarte important pentru formaţia spirituală a lui Dostoievski. Mama lui era o femeie credincioasă şi blândă, tatăl lui era tot credincios, dar extraordinar de sever şi exigent cu copiii lui, aproape un tiran al familiei. Doctorul Dostoievski era un om cu preocupări foarte serioase în educaţia copiilor lui, dar ca şi fiul lui, Fedia, nu dovedea un deosebit tact pedagogic în creşterea lor. El înţelegea această creştere ca o supunere unei severităţi tiranice şi înţelegea să fie un tiran şi faţă de servitorii lui, ca şi faţă de ţăranii

dintr-un sat din ţinutul Tuia, unde în cele din urmă, prin economii mari, îşi putuse cumpăra o bucată de pământ. Acolo, vara în special, petrecea familia lui Dostoievski, în contact direct cu ţărănimea rusă. E important acest amănunt, fiindcă Dostoievski, care era un fanatic proslăvitoral poporului rus şi al marilor lui calităţi, reale sau imaginate de el, nu era de fapt om de la ţară. Era un copil din mica burghezie orăşenească. Din casa părintească a păstrat ca amintire un episod interesant şi caracteristic: la vârsta de patru ani era dus, în prezenţa mamei, a tatălui şi a întregii familii, să rostească prima rugăciune în faţa

Nichifor Crainic icoanei Maicii Domnului, şi acest episod l-a impresionat pe micul Fedia într-un mod deosebit de puternic, încât şi mai târziu, către bătrâneţe, şi-a adus aminte de el. Domnilor, e foarte important pentru dezvoltarea de mai târziu a omului, ce sâmbure se îngroapă în prima frăgezime a sufletului său. Sunt elemente, aş putea zice, aproape determinante, care asimilate în copilărie, chiar dacă o vreme au fost uitate, cu vremea însă, atunci când evenimentele le dezgroapă din suflet, apar la lumină sub forma unor forţe într-adevăr creatoare. Acest sâmbure de amintiri religioase, îngropat multă vreme în sufletul lui Dostoievski, abia mai târziu va da roade, va creşte copacul din care vor ieşi roadele religioase ale operei lui.

Din lumea ţărănească cu care a luat contact, păstrează amintiri de amândouă felurile, şi bune şi rele. Micul Fedia, copil, avea însă altă atitudine faţă de ţărani, decât cea a tatălui său. Ţăranii, mujicii îl interesau foarte de aproape şi păstrează de la ei o înduioşătoare amintire la care ţinea până în ultimii ani ai vieţii lui, şi pe care chiar a scris-o în celebrul episod cu ţăranul Marei. Odată, copil la ţară, micul Fedia aude pe cineva strigând: „păziţi, lupul!”. Înspăimântat, a luat-o la fugă. Atunci, un ţăran care era în apropiere, Marei, se apropie de copil şi, fiindcă-l văzuse înspăimântat, îl luă în braţe, îi făcu semnul crucii şi îi puse pe buzele tremurânde degetul lui murdărit în timpul

aratului. Aceasta e una din cele mai frumoase amintiri pe care le va păstra Dostoievski şi e una din acele amintiri care alcătuiesc elementele determinante pentru judecata apologetică a ţărănimii în opera lui. Dar a mai avut şi o amintire, de care se pare că nici nu vrea să-şi aducă aminte: tatăl său a fost ucis de ţărani din pricina satrapiei şi severităţii lui. Totuşi acest episod, care a însemnat o lovitură puternică pentru familia Dostoievski, nu a fost păstrat în memoria sa cu ură pentru ţărani. El găsea că aceşti ţărani aveau dreptate când au săvârşit actul disperat împotriva tatălui lui.

Tatăl său, care după moda rusă era nu numai sever şi sumbru, îngrijorat de viitor, dar din când în când obişnuia să-şi înmoaie amarul în votcă, vorbindu-le copiilor într-un limbaj care l-a impresionat profund pe Dostoievski, un limbaj pesimist asupra vieţii, le repeta necontenit că ei sunt copii fără avere şi că, prin urmare, în viaţă vor fi în voia sorţii şi vor trebui să-şi alcătuiască singuri această viaţă. El a

Dostoievski şi creştinismul rus ţinut ca atât Feodor, cât şi fratele lui mai mare, Mihail, să înveţe şcoala militară. Şi într-adevăr, Dostoievski a făcut şcoala militară de geniu, urmând să devină inginer militar. A fost un student eminent, dar a făcut şcoala fără niciun fel de pasiune. A absolvit al treilea din seria lui şi, imediat ce a putut scăpa de şcoală, a renunţat la cariera militară care putea să-i surâdă, pentru a îmbrăţişa viaţa liberă de publicist, căci pasiunea lui Dostoievski nu era milităria, ci literatura.

Începuse să scrie de când era foarte tânăr, aproape copil. Când a intrat în şcoala militară lucra, după spusele lui, la un roman veneţian (care nu a apărut niciodată, firește), iar fratele lui mai mare scria poeme, împreună vor scoate mai târziu două reviste care constituie două date istorice în literatura rusească.

Ca scriitor liber a debutat în anul 1846, prin urmare la vârsta de 25 de ani. Era prieten cu un alt scriitor tânăr, anume Grigoriev, care la rândul său era prieten cu una din

celebrităţile timpului, marele poet Nekrasov. Acesta avea una din cele mai de seamă reviste ale timpului, „Contemporanul”, după numele căreia s-a format mai târziu la Iaşi revista „Contemporanul”, în acelaşi sens socialist. La această revistă trona drept critic una din cele mai mari glorii ale criticii ruse, Bieliński. Era, prin urmare, o revistă revoluţionară. Dostoievski scrisese romanul cu care a debutat, intitulat Sărmanii oameni. Într-o seară, Nekrasov şi cu Grigoriev au citit acest roman până spre orele cinci dimineaţa şi rezultatul a fost un extaz de entuziasm. La orele cinci dimineaţa au plecat împreună să-l cunoască pe autor. Autorul, o fire excepţional de sensibilă, de o sensibilitate ascuţită, bolnăvicioasă, pentru că era epileptic, nu se culcase în noaptea aceea, ci aştepta în frigurile emoţiei rezultatul lecturii. La orele cinci dimineaţa i s-a bătut în uşă; Nekrasov îl îmbrăţişă şi-l proclamă al doilea Gogol, una dintre cele mai mari glorii literare ale Rusiei.

Romanul a fost prezentat lui Bieliński, criticul care determina valorile literare atunci, şi i s-a spus că e vorba de un al doilea Gogol. Bieliński, cu scepticismul său critic, răspunse că în vremea asta Gogolii răsăreau ca şi ciupercile, dar, citind manuscrisul, a fost şi el entuziasmat şi a publicat romanul; în câteva luni de zile, Dostoievski era celebru. Acum a început prima perioadă de mari dureri morale, fiindcă el a fost unul din cei mai nefericiţi oameni care au trăit pe pământ. Devenit subit

Nichifor Crainic celebru, el nu ştie ce să facă cu această celebritate şi îşi pierde cumpătul. Toate cercurile literare au vrut să-l cunoască, saloanele literare îi erau deschise, dar pretutindeni pe unde a intrat şi-a creat o sumedenie de antipatii. Era multă stângăcie în prezentarea lui şi – prin orgoliul care-l cuprinsese, între altele – şi-a câştigat pentru toată viaţa antipatia aristocratică a celuilalt mare scriitor contemporan, Ivan Turgheniev.

Încearcă timp de câţiva ani încă multe romane, dar cu toate a dat greş. Fără să aspire el de la început la o legătură directă cu lumea socialistă, cu lumea

revoluţionară, intrase totuşi în legătură cu aceasta, pe cale literară. Frecventa cercurile revoluţionare socialiste şi în special cenaclul socialist al lui Petraşevski şi Durov, şi această atingere cu lumea revoluţionară îi va fi fatală. Vedeţi, ne găsim într-o vreme când în Rusia domina absolutismul ţarist.

Orice idei noi care veneau să pretindă un progres social sau politic erau puse la index. Cercurile acestea revoluţionare erau clandestine, membrii lor se întâlneau pe furiş, dar erau sub necontenita supraveghere a poliţiei. Nu era un fel de stare de asediu cum ar fi astăzi, ci o stare de asediu permanent sub supravegherea poliţienească, de care e capabil numai G.P.U.-ul sovietic de astăzi. Intrând fără să vrea în preocupările speciale socialiste, în subterana revoluţionară a Rusiei ţariste, cercurile acestea au fost descoperite şi, la un moment dat, când nu se aştepta (era în aprilie 1849), Dostoievski fu arestat împreună cu încă 34 de „tovarăşi”.

Vina lui, nefiind un revoluţionar fanatic, era că, citind odată din poetul pe care-l adora, Puşkin, o poezie împotriva robiei – căci pe vremea aceea existau încă robi –, unul dintre auditori a făcut reflecţia următoare: robia nu poate cădea decât printr-o revoluţie.

Dar Dostoievski, care nu era revoluţionar, transportat de poetul în numele căruia jura el, a spus: „Fie şi revoluţie!”. Aceasta e vina cea mare, pe care a trebuit s-o ispăşească pe urmă zece ani, şi era cât pe ce s-o facă cu viaţa. Au fost condamnaţi la moarte, au fost duşi la eşafod, îmbrăcaţi în cămaşă albă, de moarte. Dostoievski făcea parte din prima echipă de trei, care trebuia să fie executată. Şi atunci, cu un moment înainte de a fi executaţi, vine poruncă de la ţar, cum că sunt graţiaţi şi că li se schimbă pedeapsa în închisoare siberiană.

Dostoievski şi creştinismul rus

Domnilor, închipuiţi-vă cum s-a putut repercuta un asemenea moment, de o asemenea gravitate, în sufletul bolnăvicios de sensibil al lui Dostoievski. El povesteşte direct acest moment într-o scrisoare către fratele său

Mihail, în care insistă însă mult. Indirect îl povesteşte de câteva ori în opera lui literară. Se opreşte asupra acestui moment de analiză a sufletului cuiva care mai are numai câteva clipe de trăit, la începutul romanului Idiotul, unde face biografia eroului, prinţul Mîşkin, şi a celor văzute şi trăite de el în Elveţia. Această întâmplare cu caracter extraordinar din viaţa lui a fost şi ea una din întâmplările determinante pentru sensibilitatea lui, dar şi pentru felul lui de a vedea şi judeca lumea şi oamenii. Închisoarea siberiană a durat patru ani. În acest infern, el era criminal politic şi era supus aceluiaşi regim pe care îl aveau şi criminalii de rând. Aici face el, omul de oraş, cunoştinţă mai apropiată cu lumea din popor, cu lumea rusească, cu poporul rus, pe care îl întâlneşte aici între zidurile întunecate ale închisorii, sub formă de ocnaş, de puşcăriaş.

Experienţa acestor patru ani de închisoare a cristalizat-o apoi în celebra lui carte Amintiri din casa morţilor, pe care Tolstoi, într-un moment de entuziasm, o decretează drept cea mai bună carte a literaturii ruseşti-o exagerare, bineînţeles. E o carte bine scrisă, cu sânge, în care Dostoievski descrie, în cele mai tari trăsături, caracterul şi esenţa oamenilor pe care i-a cunoscut în închisoare.

Domnilor, în închisoare se petrece şi acel lucru mare şi determinant pentru concepţia totală a lui Dostoievski, care e aprofundarea creştină a propriului său suflet.

În prima perioadă a formaţiei sale, adică în perioada când face şcoala militară şi când are loc debutul său literar, nu se poate vorbi de o preocupare specială a lui Dostoievski pentru religios.

E, aş putea zice, o perioadă de indiferenţă prin care trece sufletul lui, nu de negaţie a ideii religioase sau a Bisericii, dar în orice caz de indiferentă faţă de ideea religioasă şi de Biserică. În vremea aceasta de primă formaţie, ceea ce îl domina pe el era un fel de compătimire universală pentru oamenii care suferă, un sentimentalism umanitarist care se degajă din ideea socialistă a acelei vremi. La Dostoievski, acest sentimentalism, această

compătimire umanitaristă era hrănită şi de lecturile lui.

Nichifor Crainic

La acea epocă citea în special romanele scriitoarei franceze George Sand, o socialistă, o umanitaristă în sentimentele ei faţă de lumea care suferă. E inutil să vă mai spun că, la acea vreme, înainte de 1848, socialismul nu era de o pronunţată marcă marxistă.

Socialismul, ca idee care ajunsese până în Rusia, era în acea vreme de provenienţă franceză, venea din ideologia lui Saint-Simon şi din ideologia unui Fourier. Era socialismul care nu degenerase cu totul în materialismul care poartă marca marxismului. Era un socialism cunoscut mai mult în lumea literară, înţeles ca şi compătimire pentru oamenii care suferă, era o stare sufletească, cum vedeţi, nu aşa departe de sufletul creştin, de milă. Dar în această perioadă de formaţie a lui Dostoievski, dinainte de închisoare, adică de anul 1849, nu se poate vorbi de o preocupare religioasă.

Am uitat să vă spun un amănunt. Când în faţa eşafodului a apărut preotul pentru a-i împărtăşi pe condamnaţi, Dostoievski a sărutat crucea, s-a închinat, însă a refuzat să fie împărtăşit. În închisoare, mentalitatea lui s-a schimbat. În drum spre închisoare, într-un oraş siberian, una din soţiile decembriştilor îi dă o Biblie. Decembriştii au fost revoluţionarii de la 1825, atunci în închisorile siberiene. În Rusia era acest obicei, ca soţiile să-şi urmeze soţii în Siberia la închisoare, lucru care se întâmplă şi în romanul său Crimă şi Pedeapsă. Această Biblie, domnilor, căpătată în împrejurări cum sunt acestea, va fi din acel moment un talisman al întregii sale vieţi, care nu-l va părăsi până în ultimele clipe. Fiindcă orice altă lectură era interzisă în închisoare, singura care i-a rămas în această vreme era Biblia. Prin urmare, pe de-o parte adâncile şi multiplele meditaţii asupra textelor biblice şi pe de altă parte experienţa de fiecare clipă pe care o făcea cu atingerea poporului rus, cum zicea el, cu aceşti condamnaţi criminali de rând, care duceau o viaţă comună cu el, i-au determinat convingerile care vor rămâne. Din

închisoare, Dostoievski avea să iasă nu numai un om cu convingeri religioase, dar şi un om cu convingeri misionare.

De acum i s-a părut că omul e chemat să aibă o misiune în mijlocul poporului rus şi această misiune nu poate să fie alta decât înnobilarea acestui popor prin formula de educaţie pe care o dă Biserica Ortodoxă, pentru ca astfel acest popor să ajungă la îndeplinirea misiunii pe care i-o atribuie Dostoievski, aceea de a face să triumfe pe planetă

Dostoievski şi creştinismul rus nici mai mult nici mai puţin decât Ortodoxia slavă. Aceasta a fost marea idee căreia Dostoievski i s-a dedicat de acum încolo, cu toată puterea lui. După cei patru ani de închisoare au urmat încă şase ani de exil siberian, pe care i-a făcut ca soldat. Nu avea să se întoarcă imediat în Rusia. După zece ani – patru de închisoare şi şase de carantină siberiana – şi după ce el scrisese o scrisoare ţarului, a fost graţiat în sfârşit şi i s-a permis să se întoarcă în Rusia, deocamdată în oraşul Tver, iar pe urmă în Petersburg.

Domnilor, după acest deceniu de închisoare şi carantină siberiană, a urmat un alt deceniu care a fost şi mai zbuciumat şi mai infernal pentru viaţa sa. Anii pe care îi trăieşte între 1860 şi 1871 sunt cu adevărat infernali pentru viaţa lui Dostoievski. De unde, în decada aceasta de închisoare şi carantină, el a fost constrâns la o viaţă austeră, în decada a doua, aceea dintre anii 1860 – 1871, au izbucnit în el patimile cu erupţie vulcanică şi de neîmpiedicat, patimi care în cea mai mare parte au fost, firește, determinate pe de o parte de dezechilibrul acestei firi permanent bolnăvicioase, iar pe de altă parte de greutăţile de neînvins care l-au prigonit cu o cruzime fără seamăn. Se însurase cu o femeie întâlnită în Siberia, Maria Dimitrievna, care nu l-a iubit niciodată, dar care chiar în noaptea nunţii trecea din braţele amantului în casa lui Dostoievski. Dostoievski era un naiv în ce priveşte relaţiile lui cu lumea. Această femeie, care nu l-a iubit niciodată şi care i-o spunea cu cruzime – era tuberculoasă în cele din

urmă –, avea şi un fiu pe care l-a adus cu sine şi care, prin urmare, cădea tot în sarcina lui Dostoievski. Notaţi că Dostoievski nu avea niciun rost în această vreme. Se întâmplă că fratele lui mai mare, Mihail, care scotea împreună cu el revista „Vremea" şi revista „Epoca", moare. De pe urma lui rămăseseră o mulţime de datorii şi o casă de copii. În Rusia era regula că, dacă cineva murea şi-i rămâneau datorii, iar familia, soţia sau soţul, era săracă, aceste datorii se ştergeau. Dostoievski, care înţelegea într-un mod cu totul special, în felul lui, prestigiul numelui său, a făcut un act de sacrificiu, inutil în fond: s-a prezentat şi a luat toate datoriile iertabile ale fratelui său asupra lui. Nu numai datoriile, dar însăşi familia fratelui său a luat-o de acum încolo în sarcina sa. Nu ştia cum va rezolva greutăţile, dar a înţeles să le ia pe toate asupra sa. În vremea aceea a contractat el însuşi datorii. S-a angajat la editori, în special la unul

Nichifor Crainic

Stelovski, care a fost un tiran al vieţii lui. Trebuia să-i dea romanele la un anume timp; contractul era tăcut în aşa fel, încât, dacă nu-i dădea manuscrisele la timp, pierdea drepturile de autor care rămâneau în proprietatea editorului. La un moment dat, prigonit de editori şi de greutăţile familiale, Dostoievski a fugit în străinătate. Nici aşa nu a nimerit bine, căci a fugit în compania unei studente care părea exaltată de geniul lui – Paulina –, în fond o detracată care, cum a ajuns în străinătate, şi-a găsit un francez şi i-a declarat lui Dostoievski că nu-l mai iubeşte. Dostoievski, prin gura eroilor săi, arată un dor extraordinar de a cunoaşte această Europă, acest cimitir al gloriilor umane, cum o numeşte unul din eroii lui, Ivan Karamazov. Să nu vă închipuiţi că în străinătate s-a dus să umble din instituţie în instituţie, din muzeu în muzeu, sorbind cu lăcomie cultura şi civilizaţia. Oraşele pe care le-a frecventat el în străinătate au fost oraşe ca acestea: Dresda, Wiesbaden, Baden-Baden, Hamburg, Geneva şi câteva orăşele din jurul Genevei, Aix-les-Bains, adică tocmai centrele de joc de noroc, centre unde se joacă la

ruletă. Dostoievski, în anormalitatea firii sale, urmărit de creditori, era obsedat de ideea fixă că dacă s-ar întâmpla, jucând mereu, să câştige o sumă importantă de bani, ar putea să-şi plătească datoriile şi să devină un om liber. Zece ani în şir l-a obsedat această nenorocire a jocului de ruletă. Ajunge să se căsătorească a doua oară, în anul 1866, la vârsta de 45 de ani, cu Ana Grigorievna care, din fericire pentru el, s-a dovedit o soţie ideal de devotată. Are chiar o carte scrisă despre soţul ei, apărută şi în limba franceză sub titlul la vie de Dostoievski. O lăsa pe Ana să nască sau cu copilul abia născut şi dispărea la Dresda sau la Baden-Baden, târât de patima lui pentru jocul de ruletă. Există şi o carte referitoare la această vreme de infern a lui Dostoievski, pe care în franţuzeşte o găsiţi sub titlul Dostoievski à la roulette, tipărită de un prieten de-al meu de studiu de la Viena, D-l René Fiilop Miller, care a trăit şi în Rusia. Ajunsese în patima lui să vândă şi rochiile soţiei sale, până şi ultima pereche de pantaloni pe care o avea la Dresda. Unul dintre biografii lui caută să explice oarecum această patimă a lui Dostoievski, spunând că dacă era atras necontenit să sondeze destinul, aceasta era în urma superstiţiilor care-l dominau. Fiica sa, Liuba. În cartea pe care a scris-o despre el, spune că la Petersburg Dostoievski se ducea la marile ghicitoare şi cărturărese pentru a sonda destinul. Ce vreţi? E vorba de

Dostoievski şi creştinismul rus un om, nu cu simţul normal al vieţii, ci de un om pe care epilepsia îl făcea să trăiască într-un fel de stare de halucinaţie permanentă. Aceasta era mentalitatea lui şi viaţa lui de om; nu e una din biografiile care se pot recomanda ca model educativ pentru tineret.

După aceşti zece ani de infern, a urmat în sfârşit perioada sa de clarificare, care-l duce către triumful final. În anul 1871 s-a reîntors în patrie, hotărât să înceapă o viaţă cu totul nouă şi într-adevăr aşa a făcut. Avem de acum încolo, în aceşti ultimi zece ani ai vieţii lui – moare la 1881 –, un Dostoievski cu totul transformat, intrat într-o disciplină pe care n-ai crede-o posibilă, cunoscând viaţa lui

anterioară. Au fost anii când el şi-a pus cu tot dinadinsul în practică ideea de a fi apostolul poporului rus şi într-adevăr, până către sfârşitul vieţii lui a ajuns să fie venerat de întreaga Rusie ca un Apostol. Însă în aceşti zece ani infernali în care-l domina patima de noroc nu stătuse degeaba, fiindcă a scris trei din capodoperelele lui: Idiotul, Posedaţii şi, înaintea acestora, Crimă şi Pedeapsă. Ultima decadă a vieţii lui e cea în care a scos revista intitulată „Jurnalul unui scriitor”, în care a tratat toate marile probleme ale vieţii ruseşti, începând de la problemele morale, juridice, până la problemele politice ale imperiului. Ajunge să fie în această epocă arbitrul Rusiei intelectuale. Ce zicea Dostoievski era cuvânt sfânt, pe care-l asculta toată lumea. Tot în această ultimă perioadă a vieţii lui termină marele său roman în care e cristalizată încoronarea concepţiei lui filosofice despre lume, romanul Fraţii Karamazov. Cu câteva luni înainte de a muri, s-a dezvelit la Moscova, în anul 1880, monumentul lui Puşkin. Tot ce avea Rusia mai intelectual şi mai distins stătea în jurul acestei sărbători. Au luat cuvântul diferite celebrităţi, în frunte cu Turgheniev, venit special din Apus ca să participe la această sărbătoare. A luat cuvântul Alsakov, teoreticianul slavofilismului rus şi de asemenea Dostoievski, care a ţinut o cuvântare considerată ca unul din cele mai mari evenimente ale Rusiei culturale. E celebra lui cuvântare de la comemorarea lui Puşkin. În această cuvântare, despre care vom vorbi altă dată, a făcut o sinteză a credinţelor lui slavofile pe de o parte – sau tradiţionaliste, cum am zice noi –, iar pe de altă parte a luat din ideile moderne de progres, tot ce era substanţă durabilă. El a văzut în personalitatea poetului de geniu, Alexandru Puşkin, tipul simbolic al omului rus, menit să cucerească întreaga lume prin misiunea ortodoxă slavă pe care ar avea s-o îndeplinească pe pământ.

Nichifor Crainic

Cuvântarea lui a fost momentul culminant al veneraţiei pe care i-a dat-o poporul rusesc. La începutul anului următor, 1881, Dostoievski moare pe neaşteptate, în

vârstă de 60 de ani. O hemoragie puternică şi subită l-a trântit la pat pentru câteva zile. Simţea că moare; a chemat-o pe Ana Grigorievna, i-a spus să deschidă la întâmplare Sfânta Evanghelie, Biblia lui de care nu se despărţise nici în acea epocă de goană după noroc prin Apus. Ana Grigorievna a deschis-o la întâmplare, acolo unde Mântuitorul merge să se boteze la Ioan. Acesta refuză la început, dar Mântuitorul îi spune: „Nu mă opri, ci îndeplineşte ceea ce trebuie”. Atunci Dostoievski se adresează soţiei lui, care plângea, spunându-i: „Nu mă opri, ceasul meu ca să mă duc a sosit”.

A strâns copiii în jurul patului, a rugat-o pe Ana Grigorievna să citească parabola „Fiului risipitor” şi, după ce a citit-o, el a ţinut copiilor săi o cuvântare în care le spunea că suprema bucurie a vieţii şi supremul bine pe care poate să-l aibă un om în viaţă e să nu-şi piardă credinţa în Dumnezeu. „Chiar dacă nenorocul v-ar paşte să fiţi criminali în viaţă

— Le spune copiilor lui –, nici atunci să nu pierdeţi încrederea în Dumnezeu, care e bun şi vă va ierta”. Cu aceste cuvinte a chemat preotul, s-a împărtăşit şi şi-a dat sfârşitul.

Domnilor, înmormântarea lui a fost o înmormântare ca de ţar. Peste 100.000 de oameni din toate straturile sociale de pe tot cuprinsul Rusiei, reprezentanţii tuturor societăţilor ruseşti, de toate felurile, au ţinut să participe la această înmormântare. Călugării de la Alexandr Nevski, unde erau înmormântaţi numai ţarii şi aristocraţii, au oferit un loc unde să fie înmormântat, iar slujba au dăruit-o familiei, adică i-au slujit pe gratis. O noapte întreagă studenţimea din Petersburg a vegheat în jurul sicriului, citind psalmi şi rostind cântări bisericeşti.

Iată, domnilor, acest om care trecuse prin cele mai abominabile patimi, care fusese chiar ocnaş, modelat de credinţa din el, de misiunea pe care a crezut el că e chemat s-o îndeplinească în poporul rus, a ajuns la acest prestigiu, la această veneraţie de care numai regii se bucurau în Rusia vremii lui.

Sensul operei lui Dostoievski în prima prelegere am trasat liniile generale în care se va derula cursul nostru de anul acesta. În această prelegere voi căuta să lămuresc unele chestiuni care au neapărată nevoie să fie lămurite de la început. Dostoievski, pe care noi îl luăm drept centrul unui studiu asupra gândirii religioase ruseşti, este un scriitor cu caracter religios sau un simplu romancier ca oricare altul? Pentru a răspunde la această întrebare, va fi nevoie să recurgem la citate extrase din câţiva autori europeni şi ruşi, din care vom vedea cum e privit Dostoievski în semnificaţia înaltă a scrisului său, în semnificaţia aceea spirituală care depăşeşte valoarea literară propriu-zisă a romanelor sale.

Citându-vă, în prima prelegere, un scriitor ca Melchior de Vogue, francez, vă spuneam că, înţelegător foarte fin al romanului rus, vicontele Melchior de Vogüé se dovedeşte un inapt înţelegător al lui Dostoievski. De ce? Domnilor, dacă există un geniu mai refractar ca înţelegere geniului rusesc, acesta e geniul francez – şi e explicabil. Contele Hermann von Keiserling, după ce a scris un jurnal filosofic de călătorie, vagabondând prin toate vetrele de cultură ale lumii, a mai scris o a doua carte care completează acest jurnal de călătorie, referitoare la popoarele europene şi geniul lor, carte care în nemţeşte poartă titlul Das Spektrum Europas. În franţuzeşte e tradusă sub titlul L-analise spectrale de l'Europe.

În această carte e vorba şi de noi, şi încă într-un mod extrem de elogios. Keiserling caută să definească, sub aspectul concret al diferitelor

Nichifor Crainic realizări, în ce constă geniul fiecărui popor european. El spune că francezii sunt un popor de grădinari, că Franţa posedă un geniu grădinăresc.

Ce vrea să spună Keiserling cu asta? Că poporul francez, judecat după manifestările lui de civilizaţie concretă şi ale spiritului său, este un popor care iubeşte să-şi cristalizeze creaţiile în formele cele mai definite şi simetrice.

Versailles-ul, cu minunea grădinilor sale, cu acea

simetrie sigură a frumuseţii artificiale la care a fost acolo supusă natura, e o imagine vie, plastică a acestui geniu simetric care doreşte să fie transpus în forme create de el definitiv, limpede, armonic, simetric întru totul. Ei bine, acest geniu francez grădinăresc e în opoziţie totală cu geniul poporului rusesc şi de aceea e foarte natural ca francezii să-i înţeleagă mai puţin pe ruşi, decât i-am înţelege noi sau germanii. Ruşii posedă un geniu haotic, un geniu ale cărui realizări oscilează veşnic, ca o pendulă în mişcare, de la o extremă la cealaltă; ei sunt un popor încă nedefinit. Unii dintre aceia care au încercat să definească acest geniu în ceea ce are el mai specific pleacă de la ideea graniţelor imense pe care le are această ţară, şi aceea a vastităţii teritoriului pe care îl locuieşte conştiinţa clară a graniţelor. De aceea spiritul său vagabondează nestatornic în nemărginit, în infinit, în haos, am putea zice. De aceea oscilaţiile sale continuă de la o extremă la cealaltă, de la afirmaţie la negaţie, de la credinţă la negarea credinţei, de la Hristos la Antihristul bolşevic. E, prin urmare, un geniu necristalizat care. În opoziţie cu geniul francez perfect cristalizat şi perfect precizat, prezintă aceste dificultăţi de înţelegere de netrecut. De aceea şi lui Dostoievski, care e geniul reprezentativ al poporului rus, când e vorba să fie judecat de francezi, i se opune acest reflex, această opacitate, am zice noi, de înţelegere. Le repugnă, dacă vreţi, acest clocot haotic pe care îl înfăţişează geniala lui creaţie literară. Nu numai Melchior de Vogüé nu l-a înţeles pe Dostoievski. Sunt o serie întreagă de scriitori, chiar dintre aceia care au căutat să se apropie de Dostoievski şi care n-au izbutit. Vă citez pe unul dintre cei mai buni, dl. Henri Massis, critic francez de mare valoare, cu opere încununate de Academia franceză, un mare scriitor consacrat, catolic fervent şi naţionalist francez în aceeaşi măsură. În cartea sa, care a avut un mare răsunet, apărută acum câţiva ani, Defense de l-Occident.

Dostoievski şi creştinismul rus scrisă ca o replică la aceea pe care o publicase, cu câţiva ani mai înainte,

Oswald Spengler, Untergang des Abendlandes – Apusul Occidentului, transpare această neputinţă de a-l înţelege pe Dostoievski şi lumea rusă. Henri Massis, apărând forma cristalizată a geniului occidental, prin care înţelege el geniul francez, cultura şi civilizaţia franceză, respinge categoric spiritul haotic rusesc şi odată cu el pe Dostoievski, şi denunţă acest spirit ca una din marile primejdii care ar fi să pască cultura occidentală franceză.

Dintre ceilalţi scriitori francezi, un eseist cu destulă trecere în lumea de astăzi a Franţei, dl. André Suárez, într-o carte a sa intitulată Trois hommes, închină un eseu şi lui Dostoievski. D-l André Suárez dovedeşte o înţelegere ceva mai apropiată decât a lui Massis. Se pare că, încercând să interpreteze geniul lui Dostoievski, e în mare parte influenţat de felul de a interpreta al germanilor, fiindcă dl. Suárez spune că în cazul lui Dostoievski avem de a face cu un geniu muzical, şi cine vrea să-l înţeleagă şi să-l aprofundeze nu poate s-o facă prin metoda clară a raţiunii reci, ci numai prin metoda muzicală. Ne putem apropia de Dostoievski şi putem să pătrundem în secretele geniului său pe calea prin care înţelegem de obicei o operă muzicală, o simfonie bunăoară.

Un alt scriitor catolic, dl. Jacques Maritain, dovedeşte de asemenea o mai apropiată înţelegere a lui Dostoievski. Nu a scris o carte exclusiv despre el, dar în diferitele sale lucrări, din referinţele pe care le face la Dostoievski şi cultura rusă, dovedeşte o mult mai aprofundată înţelegere, în special a sensului religios al operei lui Dostoievski. Dar, dintre scriitorii francezi, acela care se apropie, sau a crezut că se apropie cel mai mult de Dostoievski, e un romancier şi eseist al cărui nume îl cunoaşteţi, fiindcă circulă aproape în fiecare zi în presa literară, dl. André Gide. D-l Gide a ţinut la Paris o serie de şase conferinţe despre Dostoievski, pe care apoi le-a strâns într-un volum intitulat Dostoievski. Iată ce zice dl. André Gide despre spiritul dostoievskian: „Numeroase sunt paginile scrisorilor lui împotriva Bisericii catolice. Acuzaţii atât de violente, atât de peremptorii, atât de pasionate,

încât nu îndrăznesc să vi le citesc aici, dar ele explică şi mă fac să înţeleg mai bine impresia generală pe care o regăsesc la fiecare lectură din Dostoievski. Eu nu cunosc autor mai creştin şi mai puţin catolic totodată". D-l André Gide are dreptate când îi face această caracterizare lui Dostoievski, care e atât

Nichifor Crainic de frecvent în opera lui şi mai ales în cea polemică. André Gide îl remarcă cu mare satisfacţie, pentru că el însuşi e un anticatolic şi, mai mult decât atât, un protestant sui-generis. E poate cea mai bună carte scrisă în literatura franceză despre Dostoievski, dar nu pot să v-o recomand pentru că suferă de un mare defect: e opera unui egocentric, a unui individualist, care chiar atunci când crede că vorbeşte despre alte lucruri sau alţi oameni, nu se poate vedea decât pe sine însuşi.

Încercând să-l lămurească pe Dostoievski în această carte, el nu izbuteşte decât să se lămurească pe sine însuşi prin intermediul lui, şi la sfârşit recunoaşte el însuşi acest defect, spunând că „m-am definit mai mult pe mine decât am izbutit să-l definesc pe Dostoievski". Iată, prin urmare, că şi prin acest spirit rebel, geniul francez nu izbuteşte să iasă din sine, din sfera perfectă în care s-a închis, pentru a putea să pătrundă în spiritul altor persoane din alt popor, şi mai ales în spiritul aşa de străin de cel francez, în spiritualitatea poporului rus.

Cel care l-a aprofundat mai mult este, fără îndoială, poporul german. Acesta, spre deosebire de cel francez, posedă o calitate pe care aş numi-o, cu un termen al esteticii germane, „Einfiihlung", adică posibilitatea de a se insinua în spiritul altor popoare şi de a căuta să înţeleagă în ce constă esenţa acestui spirit. E o maleabilitate mult mai mare care se poate remarca la spiritul german în raport cu spiritul francez. De altfel, germanii sunt aceia care militează mai entuziaşti în cultura europeană, afară de ruşii din „diaspora", pentru afirmarea geniului religios al lui Dostoievski.

Domnilor, aproape nu e scriitor german care, apropiindu-se de Dostoievski, să nu recunoască de la

început că are de a face cu un excepţional geniu religios. Vă voi da câteva exemple, unele germane pure, altele străine de sânge, dar de cultură germană, care au recunoscut acest caracter religios al operei sale.

Să începem cu un nume foarte cunoscut, care iarăşi circulă tot mai des în presa literară, ca şi numele lui André Gide. E vorba de Stefan Zweig, un liber cugetător, evreu austriac, ale cărui opere se bucură de o mare autoritate, în mare parte nemeritată. În orice caz, e unul din eseiştii cei mai cunoscuţi de astăzi ai Europei. A scris o carte intitulată Drei Meister, despre Dickens, Balzac şi Dostoievski. Partea despre Dostoievski a fost tradusă sub forma unei cărţi în limba franceză, cu

Dostoievski şi creştinismul rus titlul Dostoievski, pe care o puteţi găsi la orice librărie şi pe care e necesar să o cunoaşteţi, fiind o remarcabilă analiză a geniului lui Dostoievski.

În ce priveşte latura sa religioasă, Stefan Zweig spune următoarele: la sfârşitul tuturor romanelor lui Dostoievski găsim acel katharsis al tragediei greceşti, marea purificare. După ce uraganele se îndepărtează, în aerul împrospătat străluceşte aureola curcubeului, acest simbol suprem al împăcării ruseşti. Când naşterea omului pur a avut loc, eroul lui Dostoievski pătrunde în comunitatea adevărată, eroul lui Balzac triumfa când a biruit societatea, cel al lui Dickens, când şi-a luat locul în clasa socială, în viaţa burgheză, în familie, în profesiune. Comunitatea către care năzuiesc personajele lui Dostoievski nu mai e socială, ci religioasă; ele nu caută societatea, ci fraternitatea universală şi ajungerea în adevărurile intime ale eului lor şi prin aceasta în comunitatea mistică, singura ierarhie ce se întâlneşte în opera lui.

În altă parte spune Stefan Zweig: „Shakespeare a creat o lume a cărnii, Dostoievski, o lume a spiritului. Universul său e poate cea mai desăvârşită halucinaţie care există şi în acelaşi timp un realism care atinge fantasticul. Dostoievski, suprarealistul în ignoranţa oricărei limite, n-a

descris realitatea, el a constrâns-o să se depăşească pe ea însăşi". Şi mai departe: „Dostoievski îl surprinde pe om în clipa exaltării, când vrea să treacă peste limita extremă a posibilităţilor sale". Vom vedea cât de justă este această caracterizare a lui Stefan Zweig, caracterizare care vine totuşi din partea unui ateu, a unui liber cugetător.

Să vă citez un alt scriitor german, Hans Prager, care a scris o-carte de interpretare filosofică, din cele mai bune, asupra concepţiei religioase spirituale a lui Dostoievski. Iată ce scrie acesta despre Dostoievski: „Dostoievski, ca artist şi cugetător, a împrumutat formă şi expresie celor mai adânci curente religioase din om; cu el, Rusia a intrat realmente în istoria spiritului occidental; el a devenit prin aceasta un filosof european". Cartea lui Hans Prager se cheamă Die Weltanschauung Dostojewskis, adică Concepţia despre lume şi viaţă a lui Dostoievski.

Un alt autor, o femeie de această dată, Théophile von Bodisco, a scris la începutul uneia dintre cele mai citite cărţi despre Dostoievski, intitulată Dostojewski als religioase Erscheinung (Dostoievski ca

Nichifor Crainic fenomen, ca apariţie religioasă), că „pentru Dostoievski problema centrală a vieţii noastre e problema credinţei".

În sfârşit, o altă carte remarcabilă, tot atât de des citată, e aceea a lui Eduard Thumaycen, intitulată simplu Dostojewski, în care scriitorul rus e privit ca un geniu religios.

O altă carte despre Dostoievski, care nu se mai găseşte astăzi, e aceea a filosofului neokantian Paul Natorp.

V-am citat din cultura germană numai câţiva autori din ale căror comentarii reiese clar că ei îl privesc pe Dostoievski, înainte de toate, ca pe un geniu religios.

Domnilor, să vedem cum îl consideră pe Dostoievski proprii săi conaţionali, cum e privit acesta în lumea intelectuală rusească. Fireşte că n-am să-i citez pe toţi autorii care l-au studiat şi adâncit. Cei pe care vi-i voi cita însă sunt nume dintre cele mai glorioase ale culturii

ruseşti. V oi începe cu cel mai mare filosof pe care l-a dat poporul rus, cu cel care e un fel de Platon al filosofiei ruseşti şi care se cheamă Vladimir Soloviov. El e unul dintre aceia care l-au cunoscut personal pe Dostoievski pe când era cu mult mai tânăr decât el. împreună au făcut călătorii de documentare religioasă, trăind amândoi zile dintre acelea care rămân neuitate în viaţa spirituală a geniilor prietene. Între altele, amândoi au făcut una sau mai multe călătorii la celebra Mănăstire Obţină, unde Dostoievski s-a orientat asupra vieţii spiritual-monahale pentru ca să scrie opera capitală a vieţii sale, romanul Fraţii Karamazov. Se spune mai ales că acea figură serafică în care el a întrupat simbolul societăţii viitoare creştine, aşa cum o vedea el în puritatea viziunii lui, Alioşa, de fapt centrul spiritual al acestui roman, e creat după modelul Vladimir Soloviov, care pe atunci avea numai 20 de ani.

Iată ce spune Soloviov despre sensul religios al operei lui Dostoievski, în cartea sa care în nemţeşte poartă titlul Drei Reden zum Andenken Dostojewskis (Trei cuvântări în amintirea lui Dostoievski): „Eu cred că Dostoievski nu trebuie privit ca un romancier obişnuit, ca un scriitor înzestrat şi inteligent; în el trăia ceva mai mare şi acest ceva e ceea ce-l caracterizează în special şi lămureşte influenţa lui asupra altora". Şi mai departe: „El nu credea numai în împărăţia lui Dumnezeu din trecut, ci şi în ceea ce va să vie, şi înţelegea necesitatea trudei şi a jertfei pentru înfăptuirea ei". În altă parte scria că „sensul

Dostoievski şi creştinismul rus general al întregii opere a lui Dostoievski sau însemnătatea lui Dostoievski în eficacitatea lui publică stă în precizarea dublei probleme: a idealului cel mai înalt al societăţii omeneşti şi a drumului adevărat pentru atingerea acestui ideal". Mai departe precizează care e acest ideal: „Dostoievski osândeşte căutarea unui ideal abstract şi arbitrar şi îi opune idealul religios al poporului, care se întemeiază pe credinţa în Hristos. Întoarcerea la această credinţă e singura soluţie, atât pentru Raskolnikov, cât şi pentru societatea

omenească posedată de demoni. Singură credinţa în Hristos, vie în popor, conţine acel ideal pozitiv al societăţii omeneşti, în care orice personalitate se ştie solidară cu toate celelalte personalităţi”. Şi mai departe: „dacă vrem să numim cu un cuvânt acel ideal general omenesc la care a ajuns Dostoievski, acest cuvânt nu e poporul, ci Biserica. Pentru că în Biserică Dostoievski văzuse imaginea vie a societăţii viitoare creştine, regenerată după ce va fi trecut prin infernul tuturor patimilor şi suferinţelor purificatoare”.

Să vă citez un alt scriitor care, dacă nu e de mărimea lui Vladimir Soloviov, e totuşi un teolog cu autoritate, Nicolae Arseniev, actualmente profesor refugiat în Germania. Într-o carte a sa, Ostkirche und Mystik, el spune, vorbind despre diferenţa dintre noi şi catolici, în ce priveşte accentul principal pe care catolicii îl pun în credinţa lor, că în Ortodoxie accentul cade pe triumful învierii, pe când la catolici accentul cade pe patimile şi moartea lui Hristos. De aceea, spune el, pentru noi Paştele e triumful vieţii asupra morţii, ce se revarsă în sufletul credincioşilor: „aceste tomuri de bucurie a învierii vibrează în cele mai înalte creaţii de viaţă spirituală a poporului rus, ca de pildă în acel capitol, la mormântul stareţului Zosima, intitulat Nunta de la Cana, punctul culminant al operei lui Dostoievski. E acelaşi clocot de bucurie a învierii, de biruinţă a vieţii veşnice”. Opera la care se referă e tot Fraţii Karamazov, iar capitolul cuprinde visul de bucurie al lui Alioşa. Şi mai departe: „ecouri ale unor astfel de stări ale iubirii ce se revarsă peste întreaga creaţie, ecouri ale acestei mistici a părinţilor creştini din Răsărit vibrează în acele strălucite pagini mistice ale literaturii ruseşti, în învăţăturile bătrânului Zosima din Fraţii Karamazov.

Un alt slav, Sergiu Perski, a scris direct în franţuzeşte o carte despre Dostoievski, intitulată la vie et Poeuvre de Dostoievsky, încoronată de asemenea de Academia Franceză. V-o recomand ca pe

Nichifor Crainic una din cele mai bune şi complete

cărţi asupra operei şi vieţii lui Dostoievski.

O carte asemănătoare cu aceasta este cea a lui Meyer Grăffe, în limba germană, intitulată Dostojewski als Dichter, unde autorul se ocupă numai de valoarea literară a operei sale. E un studiu estetic asupra lui Dostoievski. Iată ce spune Sergiu Perski în cartea sa Viaţa şi opera lui Dostoievski: „Filosofia lui Dostoievski are fundamente pur religioase. Fără încetare, preocupat de un principiu superior, directiv, Dostoievski a supus foarte logic pe om şi fericirea umană acestui principiu. El însuşi era predispus înainte de toate la supunere. Nu e într-asta nici conservatorism, nici reacţiune, ci numai necesitatea de a asculta o autoritate, necesitate care în general e înnăscută naturilor religioase”.

În sfârşit, să vă citez şi cuvintele unei feţe bisericeşti, IPS Antonie, Mitropolit al Kievului şi Galiţiei, care trăieşte acum în exil. În 1921 se găsea la Sofia, unde a publicat cartea Glose la opera lui Dostoievski. „Nu vom vorbi din partea noastră. Trebuie să întrebăm acest filosof care a prezis aşa de bine ceea ce s-a întâmplat. N-am vrut să-l credem atunci şi ne-am nenorocit. Să credem acum şi vom găsi calea către renaşterea umană. Cu astfel de idei am început iama aceasta să scriu Glosele la opera lui Dostoievski, scoţând în evidenţă maxime de educaţie a copiilor şi adolescenţilor. Poporul şi societatea, preoţii şi călugării, revoluţia şi ateismul, apelul societăţii la renaştere, Puşkin şi slavofilii, viciile societăţii, ale obiceiurilor şi legilor noastre, Ortodoxia şi ereziile, Rusia şi Europa, războiul, străinii, femeia rusă şi misiunea ei, despre religii în general, caracterul autorului şi observaţiile sale psihologice asupra oamenilor şi vieţii în general”. Acesta e, de fapt, cuprinsul cărţii pe care Mitropolitul Antonie a închinat-o interpretării operei lui Dostoievski. Iată prin urmare şi o faţă bisericească, care vine, cu autoritatea sa în interpretarea religioasă a geniului literar al lui Dostoievski. Ştiţi că Mitropolitul Antonie e unul din cei mai de seamă cărturari pe care i-a dat Biserica rusă de azi şi autorul unuia din cele mai bune

şi valoroase catehisme, tradus şi în româneşte de Părintele Tinca de la Iaşi.

După aceste citate cred că v-aţi făcut o idee destul de limpede despre semnificaţia religioasă a operei complete a lui Dostoievski. Vă

Dostoievski şi creştinismul rus spuneam în altă prelegere că, după moartea lui Dostoievski, adâncindu-se sensul metafizic religios al romanelor lui, s-a creat o şcoală filosofică nouă: şcoa/a dostoievskiană. Este o şcoală de filosofie religioasă care tinde acum să depăşească graniţele culturii ruseşti propriu-zise şi să capete aderenţi mai ales în lumea cugetătoare protestantă. V-am pomenit de asemenea o revistă protestantă, care apare cu acest scop precis de filosofie religioasă ortodoxă, în numele lui Dostoievski şi sub autoritatea lui Nicolae Berdiaev, revista germană „Orient und Occident". În interpretările noastre ne vom conduce însă în mare parte după cea mai bună carte care s-a scris asupra lui Dostoievski şi care îi aparţine lui Nicolae Berdiaev, Die Weltanschauung Dostojewskis sau, în franţuzeşte, L-esprit de Dostoievsky, şi pe care v-o recomand pentru că vă conduce la înţelegerea concepţiei religioase a scriitorului.

Nicolae Berdiaev îl compară pe Dostoievski cu Dante şi Shakespeare, făcând diferenţă între unul şi altul în ce priveşte atitudinea lor faţă de om, felul cum concep ei omul dantesc, omul shakespearian şi omul dostoievskian. În ce-l priveşte pe Dante, zice Berdiaev, omul e încadrat în ordinea obiectivă a cosmosului, deasupra lui e cerul cu etajele suprapuse, aşa cum şi-l închipuia lumea medievală, dedesubtul lui e infernul, aşa cum îl cunoaşteţi din descrierile danteşti. Raiul şi iadul, fie deasupra, fie dedesubt, sunt exterioare omului dantesc, medieval. Omul trăieşte ca o rotiţă în acest mecanism care e ierarhia stabilită, categorică, aşa cum se desface din viziunea cosmică medievală.

Spre deosebire de această concepţie, în care omul apare aşa de strict încadrat în cosmosul socotit ca operă divină, omul lui Shakespeare, omul Renaşterii (fiindcă

acesta e omul shakespearian) apare în spaţiul gol care se deschide în jurul lui, în spaţiul devastat şi golit de medievalism, prin noua concepţie a Renaşterii despre lume şi viaţă.

Cerul de deasupra lui e acum gol, nu mai e cerul ierarhiei medievale, iar iadul de dedesubtul lui nu se mai vede. Omul e descadrat din ierarhia cosmică a concepţiei medievale şi trăieşte acum izolat, bizuindu-se mai mult pe propriile sale puteri. Prin urmare, golul din jurul lui stârneşte panică în sufletul lui şi această panică îl face să se analizeze, să-şi cunoască mai de aproape sufletul. Omul shakespearian ajunge astfel la lăuntrul lui propriu, la descrierea sufletului său. E ceea

Nichifor Crainic ce am putea numi omul psihologic, omul care, pierzându-şi punctele de reazim din lumea exterioară, şi le caută în propria lui putere, în sine însuşi, şi ajunge astfel la descoperirea sufletului său. Descoperirea aceasta însă, spune Berdiaev, nu merge până în ultimele ei consecinţe, adică e descoperirea unui fenomen psihologic care nu merge până la rădăcinile tainice adânci ale psihologiei moderne.

Lucrul acesta, zice Berdiaev, îi era rezervat lui Dostoievski, pentru că în viziunea lui omul apare izolat în golul din lumea creată de cultura şi civilizaţia modernă; dar prin izolarea lui, în panica ce-l cuprinde, el îşi adânceşte o dată mai mult sufletul, aşa cum şi-l adâncise omul shakespearian. Şi, în aceste adâncuri pe care le sapă mereu omul modern, omul dostoievskian descoperă, dincolo de suflet, spiritul. Şi pentru omul modern e vorba iar despre un iad şi un rai, dar raiul nu mai este suprapus ca pentru omul medieval al lui Dante, iar iadul nu mai e sub dânsul ca pentru acelaşi om medieval. Atât raiul, cât şi iadul se deschid fie ca perspectivă de lumină, fie ca perspectivă de infern în sufletul omului modern. Iadul şi raiul sunt acum prezente, imanente, trăiri ale aceluiaşi suflet modern. E, prin urmare, o adâncire a sufletului modern, o adâncire până la ultimele sale rădăcini, până acolo unde se găseşte aurul etern al spiritului. Acesta e

omul dostoievskian, spre deosebire de tipul medieval al lui Dante şi tipul Renaşterii al lui Shakespeare. E omul care poartă în el şi raiul, şi infernul totodată. Omul în care se dă această luptă uriaşă, această încăierare între principiul răului şi principiul binelui, în care în cele din urmă învinge principiul binelui, principiul creştin, şi triumfa viziunea unei societăţi creştine. De aceea, şi pe bună dreptate, Berdiaev, dacă-l numeşte psiholog pe Shakespeare, îl numeşte mai mult decât psiholog pe Dostoievski, şi anume pneumatolog – omul care a descoperit spiritul în compoziţia umană.

La sfârşitul perioadei scolastice a fost un mare personaj religios care a descoperit sufletul – sfânta catolică Tereza de Avilla. Această scriitoare înseamnă, în literatura bisericească şi religioasă, o revoluţie faţă de ceea ce era până la ea. E întâia oară când un scriitor bisericesc de genialitatea Terezei de Avi I la descoperă sufletul în nuanţele sale vii, verzi – aş putea zice, spre deosebire totală de speculaţia teoretică, uscată, pe care o prezenta scolastica până la ea. În domeniul psihologiei

Dostoievski şi creştinismul rus şi al experienţei religioase, Tereza de Avilla, care trăieşte imediat după descoperirea Americii, e un fel de Columb al psihologiei moderne. Precum Cristofor Columb a descoperit un nou continent geografic, America, tot aşa Tereza de Avilla descoperă acest imens continent interior care e sufletul omenesc, surprins în toate nuanţele mişcărilor sale, sub unghiul religios.

Ca şi Tereza de Avilla la sfârşitul evului mediu, Dostoievski, în această epocă care e poate un sfârşit de epocă şi începutul altei epoci, fiindcă avem de-a face cu un vizionar, descoperă la rândul lui un alt continent interior, şi anume acela al spiritului. De aceea, opera lui Dostoievski e capabilă, cum zic unii dintre interpreţii săi cei mai subtili, de mai multe sensuri.

S-a creat în timpul din urmă o adevărată exegeză dostoievskiană. Acum un nou scriitor, Sergiu Hesen, a publicat un articol în revista pomenită, „Orient und

Occident”, în care vorbeşte despre adevăratele sensuri în care trebuie să înţelegem opera lui Dostoievski. Un sens empiric, altul psihologic şi altul pneumatologic. Aici veţi vedea însemnătatea acestui geniu extraordinar în descrierea spiritului, în descrierea esenţei spirituale, eternă vieţii omeneşti.

Opera lui Dostoievski

Am să vă schiţez astăzi câteva din operele cele mai însemnate ale lui Dostoievski. Materialul acestui curs este de fapt foarte vast, deoarece l-am făcut timp de doi ani la Chişinău. Desigur, n-am să tratez decât câteva probleme în scurtul timp care ne mai rămâne până la sfârşitul anului. Unele din aceste prelegeri vor părea fără o legătură intrinsecă între ele, din pricină că sunt trei, patru, cinci sau chiar şase prelegeri concentrate într-una singură. De fapt, lecţia de astăzi ar trebui să fie împărţită în mai multe lecţii. Atunci când e vorba să discuţi romanele lui Dostoievski, cu problemele care se degajă din ele, cu complexitatea lor, îţi trebuie pentru fiecare carte cel puţin o prelegere. Eu voi face o singură prelegere pentru toate, din pricină că nu avem timpul necesar. Vă spuneam într-o prelegere trecută că în personalitatea lui Dostoievski avem de-a face cu ceva anormal. Această anormalitate o înfăţişează de fapt orice geniu; în sensul că e supranormal, adică e o apariţie excepţională, nesimilară cu concepţia comună de om pe care îl cunoaştem noi. La Dostoievski însă această anormalitate normală, ca să zic aşa, a geniului său se complică prin faptul că în omul Dostoievski avem de-a face cu un bolnav, cu un epileptic.

Nu e timpul – locul ar fi – să facem consideraţii mai largi asupra epilepsiei. E un capitol din psihiatrie, o boală ale cărei cauze nu se cunosc şi, prin urmare, ale cărei remedii nu se cunosc de asemenea. De obicei, nenorociţii atinşi de această boală stranie şi necunoscută, care în termeni populari se cheamă „ducă-se pe pustii”, sunt idioţi. Se

Nichifor Crainic întâmplă, prin nu ştiu ce bizarerie a naturii, că unii epileptici sunt genii, însă, de regulă, cei

care sunt atinşi de epilepsie sunt idioţi. Dintre cei geniali, istoria cunoaşte cazul lui Mahomed. Dostoievski e unul din aceşti epileptici excepţionali. În antichitate, această boală se chema boala sacra şi se credea că în cei atinşi de ea locuia spiritul zeilor. Mai târziu, în creştinism se credea că e o posesiune a diavolului. Nu putem să afirmăm nimic din toate acestea, decât că e o boală ale cărei cauze nu se cunosc şi, prin urmare, ale cărei remedii încă nu s-au aflat. Dar, în ceea ce priveşte personalitatea lui Dostoievski, se pare că această boală a dat o ascuţime cu totul excepţională sensibilităţii şi inteligenţei lui. E un fel de paradoxal rafinament al întregii lui personalităţi. El o descrie de multe ori şi ca experiment personal, punând-o pe seama diferiţilor săi eroi. Întotdeauna o descrie ca un fel de extaz, dar morbid, nu religios. Dostoievski simte punctul culminant al epilepsiei aproape ca un fel de extaz religios. El vorbeşte la un moment dat chiar de deliciile pe care i le dădea această exaltare a accesului epileptic. Probabil că specificul acesta morbid din fiinţa lui Dostoievski i-a facilitat, cum spuneam, acea viziune cu totul excepţională pe care a dovedit-o în arta sa.

S-a spus despre Dostoievski, şi chiar el însuşi a spus-o, că e un realist fantastic. Mulţi critici ai lui găsesc că e justă caracterizarea. Ce înseamnă acest realism fantastic al operei dostoievskiene? Realism nu înseamnă naturalism, fiindcă naturalismul este copia credincioasă a naturii în artă. Realismul e cu totul altceva, e originea esenţei realităţii, a ceea ce este esenţial în natură şi viaţă, şi transformarea acestui esenţial după puterea geniului creator, urmată de turnarea în forme nepieritoare de artă. La Dostoievski, acest realism devine fantastic din pricina acestei sensibilităţi, a acestei ascuţimi de spirit excepţionale la care, probabil, a contribuit şi această boală de care a suferit el. Aş putea să fac, pentru a fi mai plastic, asemănarea materialului pe care îl lucrează Dostoievski în opera lui, cu fierul. La temperatura normală fierul are culoarea pe care o ştiţi, gris-fer. Dacă îl introducem în foc la o anumită temperatură, fierul se înroşeşte. Dar dacă îl

supunem acţiunii unei temperaturi mult mai înalte, fierul devine alb. Va să zică el capătă o culoare din ce în ce mai imaterială, aş putea zice, sub puterea tot mai intensă a flăcării.

Dostoievski şi creştinismul rus

Aşa se întâmplă şi cu materialul întrebuinţat în operele de artă. La temperatura normală, pentru talentele naturaliste, ca să zic aşa, natura apare în artă ca o copie fidelă. La talentele dotate într-un mod deosebit, acest material, pe care îl întrebuinţează artistul, apare oarecum transfigurat, ca şi fierul care la căldură îşi schimbă culoarea, din gris în roşu. Iar la anumite personalităţi creatoare acest material întrebuinţat în artă apare cu totul transfigurat, întocmai ca fierul care la temperaturi înalte devine cu totul alb. Această putere, într-adevăr genială, de a deforma mai întâi realitatea şi apoi de a o transforma şi de a-i da cu totul alte înfăţişări, dar recunoscând în acele înfăţişări cu caracter fantastic liniile esenţiale ale realităţii, o are Dostoievski în creaţiile lui literare. De aceea, citind un roman al lui, să nu vi se pară curios că intraţi dintr-odată într-o lume aproape fantastică. El nu e ceea ce se cheamă „un romancier fantastic”, care imaginează à la Jules Verne diferite lucruri pe teme date. El e un realist fantastic, în sensul real al vieţii, trecând realul prin retorta geniului său – topindu-l, încălzindu-l la această flacără înaltă a geniului său – dându-i cu totul altă înfăţişare, fără însă să-şi piardă caracterul esenţial. De aceea, citind unul din romanele lui Dostoievski, intraţi dintr-odată cu desăvârşire în altă lume decât în cea reală, dar recunoscând în trăsăturile esenţiale ale lumii create de el pe cele ale lumii reale în care trăim. Eroii săi, fiind modelaţi prin flacăra creatoare a geniului, au toţi un aspect de halucinaţi. Fiecare dintre ei are ceva din acest anormal al genialităţii excepţionale a lui Dostoievski.

Vă spuneam în prelegerile trecute că, după ieşirea lui din închisoare, după exilul siberian, cartea cu care atrage din nou atenţia, stârnind un mare răsunet în jurul numelui, e Amintiri din casa morţilor, semnificativă pentru noi,

fiindcă în ea e condensată, între altele, nu numai o mare experienţă umană, dar şi o experienţă religioasă; e cartea care-l prezintă pe Dostoievski clarificat în punctele de vedere pe care avea să le dezvolte în opera lui de mai târziu. Din punctul de vedere literar al fecundităţii lui creatoare, deceniul cel mai rodnic e penultimul al vieţii lui, adică 1860 – 1870. În această vreme se întâmplă şi cele mai mari nefericiri ale lui: boala ajunge la paroxism, patima lui pentru jocul de noroc se dezlănţuie cu ultima furie, e un falit urmărit de nenumăraţii creditori haini de dincolo de graniţe. Ei bine, e un miracol că tocmai în această vreme acest om bolnav, nefericit, prigonit din toate părţile.

Nichifor Crainic creează trei opere din cele mai de seamă ale lui, care-i fac numele nemuritor: romanul Crimă şi Pedeapsă, apoi romanul Idiotul şi romanul Posedaţii. Celălalt mare roman, care împlineşte această tetralogie, pe care se reazemă gloria lui Dostoievski, e Fraţii Karamazov, scris către sfârşitul vieţii, în a doua jumătate a ultimului deceniu al vieţii lui.

Am să vă spun câteva cuvinte despre fiecare din aceste romane, ca să vă faceţi o idee şi ca să vă servească drept puncte de reazem în lecturile dumneavoastră.

Înirimă şi Pedeapsă, subiectul e dat chiar în numele romanului. E vorba de un student, Rodion Raskolnikov, nihilist, format după ideile noi, liberale ale timpului, izolat de lumea cealaltă, în sărăcie, şi care îşi cultivă personalitatea într-un mod atât de egocentric, încât ajunge la convingerea că totul îi e permis. Prin urmare, doctrina pe care o reprezintă Raskolnikov se rezumă la aceste cuvinte: totul e permis.

În halucinaţiile lui raţionaliste, fiindcă e un om care citeşte şi cugetă necontenit, ajunge prin raţionamente logice la necesitatea de a face o crimă. În egocentrismul lui se aseamănă cu Napoleon. El e de părere că legile comune sunt pentru oamenii comuni, de duzină, şi că oamenii excepţionali trebuie să se bucure de un regim excepţional, în afara legilor. El se consideră excepţional şi

atunci totul i se pare permis. La această concluzie ajunge printr-o serie întreagă de silogisme, de raţionamente, pentru că Dostoievski nu numai în această operă, dar şi în altele, vrea să arate că raţiunea care funcţionează fără controlul vreunei autorităţi şi mai ales fără controlul autorităţii religioase, duce la extravaganţă, crimă sau sinucidere. Vom vedea în alt roman că acelaşi raţionament logic duce la sinucidere. Raskolnikov ucide o cămătăreasă bătrână, fiindcă el, om excepţional, are dreptul să trăiască bine, dar e sărac, pe câtă vreme femeia aceasta bătrână şi avară, care are bani, nu înseamnă nimic în viaţă, existenţa ei nu are niciun sens. Prin urmare, poate să dispară fără niciun fel de remuşcare, iar Rodion să intre în posesia averii.

Odată cu ea o ucide şi pe o soră a ei, nevinovată, lucru care nu intra în calculele lui. Acum începe de fapt adevărata dramă, după ce crima s-a săvârşit, şi e partea cea mai importantă a romanului. El crezuse la început, prin raţionamentul pe care şi-l făcea şi care ducea logic la

Dostoievski şi creştinismul rus crimă, că aceasta o dată săvârşită, nimic nu se va mai întâmpla în sufletul lui. Ce se întâmplă însă după crimă? După crimă apare cu totul alt fapt, pe care îl ignorase complet în sufletul lui, o preocupare care ajunge obsesie a crimei pe care a făcut-o, iar această obsesie îl duce până la halucinaţie şi nebunie. Ajunge în cele din urmă, când nu era încă descoperit, să intre în contact cu poliţiştii, să vorbească necontenit de această crimă, să vadă dacă ei ştiu că el este criminalul. De fapt, la el nu e vorba de remuşcare, fiindcă descrierea psihologică, fenomenal de adâncă din acest roman, analiza pe care o face Dostoievski, conţinutul acesta psihologic care se transformă mereu, nu e încă o remuşcare. Remuşcarea ar fi în cazul când eroul ar avea o conştiinţă religioasă morală, ceea ce nu are încă. Ceea ce se ridică din adâncul sufletului ca protest împotriva crimei, e un lucru de care nu-şi dă încă seama, pe care raţiunea sa nu-l pricepe încă. Remuşcarea o va sesiza de abia mai târziu.

În această vreme el o cunoaşte pe Sonia, o fată dintr-

o familie extrem de săracă, cu copii mulţi care mor de foame, un tată beţiv şi o mamă care o trimite în stradă să se vândă pentru ca familia să poată trăi.

Această fată însă, care nu e împinsă la desfrâu de impulsurile ei, ci e sacrificată de familie, are un suflet foarte nobil. Trăieşte în noroiul străzii, dar în sufletul ei nu e stinsă icoana lui Iisus Hristos, fiindcă Sonia e credincioasă. În contact cu Sonia, cu imboldurile ei sufleteşti, Raskolnikov, turmentat de ideea crimei lui, ajunge să-i mărturisească crima. Apoi îi mărturiseşte crima surorii lui. Amândouă aceste femei îl sfătuiesc, fiindcă îl vedeau că merge sigur spre nebunie, să-şi declare crima, şi Raskolnikov, nemaiputând să suporte infernul din sufletul lui, din pricina crimei, se duce şi o declară. E condamnat la 9 ani de închisoare siberiană. Sonia îl urmează în închisoare, unde se petrece cu el exact acelaşi proces pe care l-a trăit Dostoievski şi aceeaşi clarificare sufletească, prin credinţa creştină. Şi aici Biblia îşi are un rol preponderent, fiindcă Sonia e aceea care, stând în preajma închisorii, vine la el şi-i vorbeşte, îi citeşte din Biblie. În cele din urmă Raskolnikov, expirându-i pedeapsa, ajunge prin remuşcare la conştiinţa morală a purităţii, începând o nouă viaţă.

Occidentaliştii

Un artist în genere, un geniu, un creator aduce incontestabil un aport de originalitate în lumea culturii. Dar nu e mai puţin adevărat că, oricât de nobil şi original ar fi aportul unui geniu creator, opera lui nu se dispensează de elementele împrumutate mediului şi vremii sale. Dostoievski e fără îndoială unul din marile genii creatoare în literatura universală, iar în opera lui vom găsi elemente care fecundează posteritatea, tot aşa cum vom găsi elemente care vin de la înaintaşii săi şi care intră ca parte integrantă în ideile care se desfac din această operă. De aceea, şi mai cu seamă fiindcă de-a lungul acestei opere a lui Dostoievski vom întâlni adesea discuţii alese şi personaje în care s-au interpus anumite atitudini, pentru a le înţelege mai bine trebuie neapărat să cunoaştem cel

puţin în linii generale ideile mari care frământau lumea rusească la apariţia lui Dostoievski. Înainte de a intra, prin urmare, în analiza şi sublinierea semnificaţiei înalte a operei lui, vom face o paranteză introductivă, închinând două lecţii ideilor principale care au precedat formarea lui Dostoievski.

După anul 182 5, Rusia trece printr-o perioadă de mari frământări. Anul 1825 înseamnă încercarea revoluţionară a decembriştilor, încercare ce se termină, după cum era de aşteptat, în Siberia. Dar atmosfera generală din această vreme şi până la 1848, şi mai târziu chiar, este atmosfera generală de zbucium nu numai rusesc, ci şi european.

Ideile de prefacere socială şi politică ale marii revoluţii franceze se exercită foarte dominant în întreaga lume. Războaiele napoleoniene

Nichifor Crainic răscoliseră Europa de la un capăt la altul şi dădeau, pe lângă ideile revoluţionare, un surplus de gusturi pentru noile aşezări în această Europă. Adăugaţi la acestea marea mişcare cunoscută în literatura europeană sub numele de romantism, care, afirmând cultul individualităţii creatoare, afirma în acelaşi timp cultul individualităţii naţionale a geniului creator al popoarelor. Suntem în epoca în care se vorbeşte întâia oară şi foarte mult despre geniul popoarelor. Acelaşi romantism în Apus, prin anumite personalităţi de geniu, pe care le crease, atrăsese din nou un gust special pentru catolicism şi pentru mistica ce se cuprinde în catolicism.

În afară de aceasta, în ce priveşte Rusia în special, suntem în epoca în care intelectualitatea rusească este dominată, pe lângă acest curent european de idei şi fapte, de noua filosofie, idealismul german, reprezentat în special prin Schelling şi Hegel.

Două mari curente se precizează în acest deceniu în cultura rusească, şi anume: curentul occidentalist şi curentul slavofil. Aceste două mari curente de idei precizate în prima jumătate a veacului al XIX-lea se vor împleti în lupta continuă de-a lungul întregii culturi

ruseşti. Ne vom ocupa în prelegerea de astăzi de primul curent de idei, pe care l-am numit curentul occidentalist. Domnilor, curentul occidentalist are şi el două subdiviziuni: una a curentului liberal şi alta a curentului catolicizant. Tendinţa manifestată în general în acest curent occidentalist este uşor de înţeles. Gândiţi-vă chiar la numele pe care îl poartă. Gânditorii, scriitorii, agitatorii ruşi care se înserează în acest curent vor o integrare a Rusiei în cultura şi în formele de viaţă occidentale. În această epocă – prima jumătate a veacului al XIX-lea

— Se pune în Rusia problema capitală a orientării acestei lumi ruseşti către Occident, sau către ea însăşi. Acestea sunt cele două mari întrebări care se nasc în mişcarea rusească, cărora occidentalismul şi slavofilismul caută să le dea răspunsuri.

Occidentalismul, fie liberal, fie catolicizant, porneşte de la o convingere iniţială, şi anume că Rusia, în imensitatea ei, este un fel de tabula rassa, pe care trebuie construită o cultură, o societate şi un stat care să corespundă formelor sociale, politice, de cultură şi civilizaţie occidentală. Problema era de fapt pusă istoriceşte cu un veac înainte de veacul al XIX-lea. Cel care o pusese întâi, în mod brutal, a fost împăratul

Dostoievski şi creştinismul rus

Petru cel Mare care voia dintr-odată occidentalizarea şi civilizarea Rusiei, dar cu forţa. Ca să înţelegeţi opera pe care a făcut-o sau pe care a vrut s-o facă Petru cel Mare, închipuiţi-vă felul în care Kemal Paşa civiliza turcii în vremea noastră.

Este o operă de civilizare pur formală, făcută cu sila, prin teroare, cum sunteţi la curent, cred. Puteţi înţelege foarte uşor metoda similară pe care a întrebuinţat-o ţarul Petru cel Mare în Rusia, după anul 1807. Dar această încercare de a pune la punct Rusia cu sila, cu porunca, la începutul veacului al XVIII-lea, era superficială şi prea formală. Acum, după un veac, problema se pune pe terenul ideilor, pe terenul unui conţinut.

Raportul acesta dintre Rusia şi Europa noi îl

cunoaştem din însăşi cultura şi istoria modernă a României, fiindcă e problema care s-a pus nu numai Rusiei, ci şi nouă, românilor, şi anume occidentalizarea ţărilor din Răsărit, a ţărilor balcanice şi a Rusiei, înapoiate din punctul de vedere al civilizaţiei.

Gânditorul german Oswald Spengler are o caracterizare foarte potrivită pentru această situaţie a ţârilor înapoiate din Europa, care voiau să se pună la punct cu nivelul de civilizaţie atins de ţările occidentale. El numeşte aceasta un fenomen de pseudomorfoză, adică de dezvoltare, de transformare. O morfoză naturală, o morfoză adevărată se petrece în ţările în care cultura şi civilizaţia se dezvoltă organic şi simultan, cum ar fi Franţa. Dar un fenomen de pseudomorfoză, de dezvoltare artificială, nu-l putem observa decât în aceste ţări înapoiate sub anumite raporturi, care totuşi, la un moment dat, vor să se pună brusc la punct, la nivelul european.

Fenomenul acesta de pseudomorfoză, de punere la punct în mod artificial, se petrece cu toate ţările balcanice în veacul al XIX-lea, se petrece cu România, se petrece pe o scară mai largă cu Rusia. Curentul de occidentalizare reprezintă acest fenomen de pseudomorfoză, cum l-a numit Spengler. Curentul slavofililor reprezintă un protest, o reacţie împotriva acestei direcţii artificiale, de pseudomorfism, adică de punere forţată la punct cu civilizaţia apuseană. Problemele acestea le vom întâlni de-a lungul întregii opere a lui Dostoievski, adânc preocupat de problema orientării spiritului rusesc, a destinului Rusiei şi a mesianismului ei în lume. Dar el are antecesori

Nichifor Crainic în această privinţă. Care sunt aceşti antecesori? Asupra occidentalismului, prin ideile sale liberale, adică transformarea societăţii ruseşti după noile idei care vin din revoluţia franceză, nu vom stărui atât de mult, întrucât nu este aşa de important pentru preocupările noastre, şi apoi sunt lucruri pe care le cunoaşteţi de la noi. Ceea ce înseamnă la noi generaţia paşoptistă au voit să reprezinte în Rusia occidentaliştii sau „zapatnicii”, adică transplantarea ideilor liberale de

transformare a societăţii şi a statului după modelul Occidentului. Liberalismul acesta rusesc se înfăţişează hotărât şi de la început într-o formă şi cultură ateistă.

Liberalismul rusesc este de la început categoric ateu, prin urmare categoric negator al ortodoxismului rusesc, nu numai al ţarismului. Când în Rusia domnea ţarul Nicolae I, din pricina încercărilor revoluţionare din 1825 scrisul rusesc suferea cea mai oprimantă teroare. De aceea el ia forma de roman, cum v-am spus într-una din prelegerile trecute, în care se deghizează ideile şi preocupările sociale de transformare a societăţii sau, dacă scriitorii nu aveau talent de romancieri, ei erau critici literari şi îşi transpuneau ideile pentru a scăpa de cenzura rusească, disimulându-le în forma de critică literară.

Capii care dau coloratura hotărâtă a personalităţii lor occidentalismului liberal şi ateu sunt în special criticii literari. În fruntea lor e cel mai mare critic pe care l-a avut Rusia şi care se numeşte Bieliński. El este primul critic literar care declară, după Nekrasov, marele talent creator al lui Dostoievski în scrierea Oameni sărmani.

Al doilea urmaş al lui Bieliński este Cernîşevski, care face tot critică literară, metodă prin care el predică ideile sociale revoluţionare. Cernîşevski o isprăveşte în închisoare. În cei 20 de ani de exil siberian, el scrie cartea Ce e de făcut? pe care socialiştii noştri au tradus-o în româneşte încă dinainte de război. În Rusia era considerată un fel de evanghelie a socialiştilor. Ideile lor în literatură nu ne interesează, însuşi marele Bieliński are în această privinţă atitudini care variază, până când în cele din urmă ajunge la faimosul său principiu literar „artă pentru viaţă”. Ştiţi că există dictonul: „artă pentru artă”, în timp ce la Bieliński apare rectificat în sensul de literatură pusă în slujba ideilor sociale. Din punctul de vedere al poeziei sociale, el reprezintă tovarăşul de luptă socială al poetului Nekrasov, care are o covârşitoare influenţă

Dostoievski şi creştinismul rus asupra dezvoltării literare şi a spiritului rusesc din această vreme, un ateu declarat care face profesie de credinţă ateistă.

Cealaltă ramură a occidentalismului este catolicizantă. Pe câtă vreme scriitorii liberali propovăduiau o formulă de civilizaţie a Rusiei pe cale revoluţionară, în sensul ideilor liberale, curentul catolicizant vedea ridicarea Rusiei, salvarea ei, chemarea la un nivel de mare cultură şi civilizaţie prin intrarea ei în formula de viaţă catolică. Curentul acesta e reprezentat în această vreme de celebrul gânditor Petru Ceadaev.

După unii istorici literari, Petru Ceadaev s-a născut la 1794 şi a murit la 1856, iar după alţii s-a născut la 1793 şi a murit la 1855. Aceste date le veţi găsi variind în istorisirile literare asupra Rusiei. Face parte din înalta aristocraţie rusească, ia parte la războaiele napoleoniene şi în tinereţea lui trăieşte în Apus vreo cinci ani (1822 – 1826). În Occident (Germania) el face cunoştinţă foarte de aproape cu filosoful Schelling. Trecând în Franţa, el câştigă prietenia celui care a încercat modernizarea catolicismului democratizându-l, fostul preot catolic Lammenais, unul dintre cele mai mari spirite reformatoare ale vremii. I-a cunoscut în acelaşi timp pe marii gânditori catolici din vremea restauraţiei franceze şi teoreticieni ai teocraţiei catolice. E o fire discretă, nu tocmai curajoasă, singuratică, un fel de ascet, care se pare că avea şi misiuni mistice. În Germania a fost prieten cu Eckstein, unul din cei mai mari mistici. Ducea personal o viaţă severă, aşa că a fost numit la vremea lui, cum spune Massaryk în Russland und Europa, „ascet îmbrăcat în frac de salon”. Ceadaev, fireşte, nu putea să îşi publice ideile, care erau foarte îndrăzneţe pentru spiritul oficial al Rusiei şi pentru cenzura aspră care stăpânea. Scrierile, de altfel foarte puţine, vreo patru la număr, intitulate Scrisori filosofice, au fost redactate în limba franceză şi au circulat la început sub formă de manuscrise prin saloanele aristocratice, citindu-se din mână în mână, obicei care e foarte practicat şi astăzi în Rusia bolşevică în ceea ce priveşte literatura creştină. Să ştiţi că literatura creştină este foarte puternică în Rusia de astăzi, o literatură cu caracter profetic, apocaliptic, şi care circulă intens în manuscrise,

din mână în mână, răspândindu-se cu o repeziciune fenomenală, aşa încât faimoasa poliţie bolşevică rămâne uimită de acest lucru. Tot aşa circulau în acea vreme nu numai scrierile lui Ceadaev, dar şi scrierile

Nichifor Crainic care au dus la Rusia revoluţionară de astăzi. Vedeţi, totdeauna lucrurile în istorie se inversează. Ceea ce era Rusia socialistă prigonită de poliţia statului ţarist este astăzi Rusia creştină prigonită de poliţia statului bolşevic; ceea ce atunci era la suprafaţă, astăzi e subteran, şi invers, ceea ce acum e la suprafaţă, era atunci subteran. Ceadaev scria în franţuzeşte, ceea ce dovedeşte că nici nu se gândea să publice în ruseşte scrierile sale, fiindcă acestea se citeau din mână în mână în saloanele aristocrate ale vremii.

Scrierile sale sunt adresate unei Doamne imaginare – era o manie literară-şi fiecare scrisoare este datată, iar locul este Necropolis. Foarte interesant este Necropolis, care înseamnă „cetatea morţii”. Necropolis era pentru Ceadaev însăşi Rusia, din punct de vedere cultural considerată o ţară moartă, ţara morţii culturale. Vom vedea în continuare de ce considera el aceasta. Se face cunoscut în Rusia printr-o revistă, „Telescopul”, condusă de un scriitor, Nadeje, căruia îi cade în mână unul din manuscrisele lui Ceadaev, pe care îl traduce în ruseşte şi îl prezintă cenzorului, ocupat la o partidă de cărţi de joc. Cenzorul n-a băgat bine de seamă despre ce era vorba şi, ca să-l lase în pace, i-a dat autorizaţie. Când a apărut, a produs o stupoare în toată Rusia. A făcut o vâlvă extraordinară, stârnind discuţii, cum se întâmplă de obicei în cazul oricărei idei noi, împărţind lumea în două: pro şi contra. Scrierea a căzut şi în mâna ţarului care a găsit imediat o soluţie. A găsit că autorul nu poate fi decât nebun şi i-a trimis un medic, bineînţeles, însoţit de un agent al poliţiei. Fiindcă era aristocrat, l-a îmbrăcat în cămaşă de forţă. În cele din urmă i-a dat drumul şi l-a expediat peste graniţă.

În Franţa, Ceadaev, care nu era curajos, a scris o altă lucrare de apologie în care explică atitudinea lui din

scrierea incriminată, atenuând însă extrem de mult exagerările din primele sale scrieri. Care sunt ideile principale ale lui Petru Ceadaev? El pleacă, ca şi occidentaliştii liberali şi atei, de la aceeaşi credinţă că Rusia contemporană este o tabula rassa pe care trebuie construită o cultură şi o civilizaţie occidentală. Dar această cultură şi civilizaţie occidentală – şi aici se deosebeşte el de liberalişti – trebuie căutată în formele de viaţă universală ale occidentalismului.

Dostoievski şi creştinismul rus

Simpatia aceasta pentru occidentalism se explică şi prin formaţiunea lui literară de care v-am vorbit, prin contactul din tinereţe cu cultura şi civilizaţia Occidentului şi prin faptul că era un aristocrat.

Dumneavoastră ştiţi că în pătura aristocratică din România veche, în special de dinainte de război, catolicismul a avut foarte multe simpatii. Noi am pierdut câţiva boieri care au trecut la catolicism, aşa cum a fost cazul prinţului Ghica, devenit monseniorul Ghica. Şi alţii au simpatizat cu catolicismul, dându-şi copiii să fie crescuţi în diferite institute catolice. Catolicismul e considerat o religie aristocratică şi care convine foarte bine marilor latifundiari, boierilor, pe câtă vreme Ortodoxia a fost considerată un fel de religie a lumii de jos. Tot aşa s-a petrecut şi în Rusia, unde familii de prinţi şi conţi ruşi au trecut la catolicism. Ceadaev, deşi aristocrat, deşi cu simpatie pentru occidentalism, n-a trecut totuşi la catolicism. El pleacă prin urmare de la constatarea că Rusia este tabula rassa, iar pentru a fi fructificată din punct de vedere cultural trebuie înglobată stării de cultură catolică. În această vreme domnea ideea geniului creator al popoarelor. Intelectualii caută în starea neamurilor această idee dominantă. Ceadaev o caută în starea Rusiei şi, negăsind-o, i se pare că din punct de vedere cultural Rusia este nici mai mult nici mai puţin decât o nimica toată. Din ce cauză? Pentru că Rusia a îmbrăţişat ortodoxismul bizantin care a paralizat-o în forţele ei creatoare. Suntem, spune el, un parazit şi nimic altceva, pe

arborele culturii universale. Suntem, zice el mai departe, copiii nelegitimi ai culturii de astăzi. îmbrăţişând ortodoxismul bizantin, Rusia s-a despărţit de Occident şi şi-a tăiat deci vinele prin care putea să circule un sânge aducător de cultură. „Creştem, spune el, dar niciodată noi, ruşii, nu ajungem la maturitate. Înaintăm, dar pieziş şi fără niciun scop”.

Pentru dânsul, Rusia este sub acest raport, al culturii, o ţară fără istorie şi fără tradiţie proprie, fiindcă tot ce se găseşte în Rusia este o simplă imitaţie a Bizanţului. Avem de-a face, prin urmare, cu un pesimist în ceea ce priveşte starea Rusiei, dar cu unul sui-generis, fiindcă pesimismul său nu se raportează decât la trecutul şi prezentul rusesc. În ceea ce priveşte viitorul, Ceadaev nu e pesimist. Într-o scrisoare pe care o adresează unui prieten, el spune că totuşi Rusia va fi chemată odată să dea formule intelectuale, morale şi sociale problemelor care agită Europa de azi. Iată, prin urmare, că însuşi

Nichifor Crainic

Ceadaev crede într-un viitor al Rusiei ca şi Dostoievski. Dar mai ales Dostoievski este cel care crede că Rusia va fi chemată în viitor să dea formula universală a orientării Europei.

Altfel vede însă Dostoievski această formulă. El o vede în limita Ortodoxiei, iar Ceadaev o vede în sfera catolică. Prin urmare, soluţia pentru a creştina din punct de vedere cultural această Rusie pustie este pentru Ceadaev reintegrarea ei în sfera credinţei catolice. O vorbă celebră a lui este aceasta: „Drumul către cer duce prin adevăr, iar nu prin naţiune”. Aici se deosebeşte total de Dostoievski, care crede că drumul către cer duce prin popor şi în special prin poporul rus. Ce înseamnă această formulă a lui Ceadaev? Convingerea lui este, sub influenţa hegelianismului, că orice cultură reprezintă produsul universal al comuniunii tuturor popoarelor. Dacă a existat o mare idee care s-a desfăşurat în istoria Europei, aceasta este ideea creştină, însumată în evul mediu de toate popoarele europene care, sub egida papocezarică a

catolicismului, au creat marea cultură europeană. Rusia n-a participat la această cultură pentru că, prin schisma de la 1054, ortodoxismul devenind eretic, schismatic faţă de catolicism, a izolat Rusia de cultura occidentală, l-a tăiat, prin urmare, comunicaţia dintre ea şi Occident. Singura mântuire, singura posibilitate de a fi fructificată în viitor este realipirea la catolicism, îmbrăţişarea catolicismului. Aceasta este în esenţă doctrina lui Ceadaev. Mai târziu el singur a atenuat-o şi a rectificat-o când s-a aşezat în Franţa, după ce ţarul Nicolae I l-a exilat.

Nu este un gânditor sistematizat, ci un gânditor paradoxal, care face foarte interesante consideraţii de filosofie a istoriei, aplicate în special Rusiei. În gândirea lui există mari contradicţii. Bunăoară, el afirmă că întreaga cultură umană este rezultatul comuniunii tuturor popoarelor sub egida catolicismului medieval, însă recunoscând în acelaşi timp că Rusia trebuie să se reintegreze catolicismului, pentru a deveni o forţă culturală. Ne putem întreba cărui catolicism, fiindcă nu mai poate fi vorba azi de catolicismul medieval care a fost sfâşiat de marea Reformă şi refuzat de cel puţin o jumătate din popoare. Iată una din marile contradicţii ale lui Ceadaev în poziţiile pe care le ia. O alta este aceea că acuză Rusia pentru creştinismul ei, care este numai unul nominal, fără adâncime şi fără forţe creatoare. După ce a făcut apologia catolicismului, el dă Anglia ca exemplu de ţară fructificată de creştinism.

Dostoievski şi creştinismul rus

Or, după cum ştiţi, aceasta nu se datorează catolicismului, ci creştinismului protestant, Iată câteva mari contradicţii în gândirea lui Ceadaev. Atitudinea lui nu este singulară în gândirea rusească. Curentul acesta catolicizam îl vom mai întâlni după moartea lui Dostoievski, prin urmare după 1871. îl vom întâlni la un gânditor cu adevărat mare al Rusiei, un fel de Platon al gândirii ruseşti, Vladimir Soloviov.

Acesta reia ideea catolicizantă şi o expune cu o amploare (însă sistematic) care nu poate egala încercările

lui Ceadaev. La Vladimir Soloviov găsim o atitudine neuniformă şi şovăitoare în ceea ce priveşte catolicismul. În prima fază a activităţii de mare gânditor, el este prea ortodox şi nu are nimic a face cu catolicismul.

În a doua fază apare ideea catolicizantă, când îl preocupă ideea teocratică şi scrie două cărţi despre aceasta. Ea este expusă în special într-o carte pe care nici n-a putut s-o publice în ruseşte, ci direct în franţuzeşte, intitulată La Russie et l-église universelle – Rusia şi biserica universală.

În această carte el susţine primatul papal nu numai din punct de vedere istoric, dar şi din punct de vedere dogmatic. Pe lângă susţinerea catolicismului, aici se găseşte una din cele mai acerbe şi mari critici la starea actuală a Ortodoxiei. Ideea principală a criticii pe care o aduce este că Ortodoxia modernă a fost invadată şi înfrântă în unitatea ei ecumenică de către ideea naţională şi, prin urmare, naţionalismul diferitelor popoare ortodoxe a fărâmiţat unitatea ecumenică în autocefal ia naţională. Ideea cea mare a lui este că reorganizarea omenirii întregi sub egida creştinismului el n-o vede posibilă decât tot sub egida papei.

Atitudinea critică a lui Vladimir Soloviov faţă de Ortodoxie nu este una negativă, ci o atitudine care arată tot respectul ce se cuvine acesteia, deplângând-o însă. E cu totul altă atitudine decât a lui Ceadaev, care neagă total forţa creatoare a Ortodoxiei, pe când el deplânge numai fărâmiţarea de către naţionalism a Bisericii răsăritene, prin urmare şi a Rusiei.

Nu vede posibilitatea unei refaceri decât prin revenirea la catolicism, la idealul său teocratic de stat universal în formula creştină, un stat invers faţă de cum îl vede „societatea naţiunilor” de astăzi, fiindcă aceasta voieşte să creeze un stat universal, fără nicio idee spirituală care să-l domine.

Nichifor Crainic

Soloviov visase o organizare politică universală, însă sub primatul neapărat al ideii creştine reprezentată de

papalitate. El vede în fruntea acestei teocraţii un papă şi un împărat, amândoi deopotrivă convinşi de adevărul esenţial al credinţei creştine. Fireşte că acest împărat viitor, care să stea alături de papă, nu putea fi decât ţarul Rusiei. Cum ar fi posibilă o teocraţie cu un papă la Roma şi un ţar la Moscova, numai Vladimir Soloviov o ştie.

Ar fi putut să ne lămurească, pentru că această atitudine catolicizantă a lui nu ţine până la sfârşit. El însuşi îşi atenuează, ca şi Ceadaev, felul său de a gândi. Către sfârşit, în orice caz după cartea pe care a scris-o despre teocraţie, scrie celebrele lui Trei convorbiri, între care este mai celebră una cu caracter apocaliptic. În aceasta Vladimir Soloviov descrie, cu un talent fantastic, sfârşitul lumii după Apocalipsă. În acest sfârşit al lumii el nu vede o Biserică creştină contopită sub egida papei, ci trei Biserici creştine în faţa Domnului: Biserica romano-catolică, Biserica ortodoxă şi Biserica protestantă. El apără în acelaşi timp şi mozaismul, fiindcă acesta are sau avea un rol înăuntrul teocraţiei universale creştine, de a organiza finanţele acestui imperiu teocratic.

Iată, prin urmare, că în această ultimă scriere a sa el nu mai vede posibilitatea de unificare creştină sub egida papală, aşa cum o visase în cele două scrieri ale lui dedicate teocraţiei.

Nici Soloviov nu trece la catolicism, ci, ca şi Ceadaev, moare ortodox. Este, domnilor, un fel de mister faptul că aceşti doi fanatici apologeţi ai catolicismului n-au îmbrăţişat credinţa catolică. Printr-o neştiută taină ei rămân ortodocşi, mor în credinţa ortodoxă şi sub egida crezului răsăritean. După ce l-au negat, ei afirmă ortodoxismul prin actul suprem, adică prin însăşi moartea lor.

Slavofilii

De obicei, orice poziţie luată într-o direcţie sau alta stârneşte în mod firesc o reacţie, după legea dialectică a lui Hegel. La atitudinea tranşantă luată de occidentalişti trebuia să vină o contra-atitudine, o reacţie, şi aceasta este reprezentată de slavofilism.

În ruseşte se numeşte „sloveanofilism”, dar de cele mai multe ori veţi întâlni acest curent denumit cu termenul occidental de slavofilism. Ce înseamnă slavofilism este uşor de ghicit: iubirea de slavism, iubirea de rasa slavă, pasiunea pentru geniul slav, în speţă pentru geniul rus. Direcţia aceasta slavofilistă în raport cu direcţia occidentalistă, revoluţionară, este o direcţie – numită cu termenul nostru – tradiţionalistă. Slavofiliştii sunt tradiţionaliştii culturii ruseşti. Un punct care de la început îi apropie pe unii şi pe alţii, pe occidentalişti şi pe slavofili, este constatarea că Rusia reprezintă ceva cu totul deosebit de Europa. Cu acest punct sunt toţi de acord. Pe câtă vreme occidentaliştii văd această deosebire de Europa ca o înapoiere a ei, slavofilii dimpotrivă, văd în această deosebire superioritatea Rusiei faţă de Europa. Vom vedea cum.

Trebuie să vă mai spun că aceşti cugetători şi scriitori frecventează la început aceleaşi cercuri. Sunt prieteni, deşi iau atitudini diametral opuse, frecventează aceleaşi cenacluri, cunosc filosofia lui Hegel, în virtutea căreia pot lua o atitudine fie de extremă dreaptă, fie stângă. De aici se explică faptul că atât occidentaliştii sunt hegeliani, cât şi slavofilii, care jură tot în numele lui Hegel. Din discuţii, din raporturile

Nichifor Crainic personale pe care le au la început, cercurile se diferenţiază în mod firesc, iar diferenţa aceasta se adânceşte treptat între ei, până când ajung la poziţii cu totul opuse, care se vor prelungi până în vremea de astăzi, când curentul occidentalist, liberal în originea lui, dar revoluţionar, evoluează în social-democratism, din social-democratism în comunismul teoretic de astăzi – comunismul propriu-zis fiind o stare teoretică –, iar din acesta în bolşevism. Bolşevismul şi comunismul nu sunt tot una. Comunismul este o stare teoretică a unei societăţi posibile, în timp ce bolşevismul este realizarea comunismului ideal. Cealaltă direcţie slavofilistă s-a continuat şi ea până în vremea războiului, când a reprezentat doctrina oficială a imperialismului rusesc.

Dar evoluţia celor două curente nu este pe calc politică, ci ea fructifică două mari curente de cultură rusească, care diferenţiază total gândirea rusă în două mari emisfere. Aşa de mari şi diferenţiate sunt aceste curente, încât într-o convorbire pe care am avut-o cu dl. Stere – om de cultură rus –, vorbind despre slavofilism şi despre conducătorii slavofilismului, mi-a mărturisit că nu l-a interesat niciodată acest curent.

Pe când occidentalismul socoteşte Rusia un fel de tabula rassa pe care trebuie clădit din nou un edificiu cu totul european, după legile culturii occidentale, slavofiliştii o consideră o lume aparte faţă de Europa, care cuprinde în sine toate posibilităţile unei dezvoltări de cultură epocală, cultură care în cele din urmă va putea prin ea însăşi să cucerească Europa întreagă. Sunt mulţi slavofili scriitori, gânditori şi oameni politici. Astăzi vom vorbi de cei mai însemnaţi, şi anume de fondatorii propriu-zişi ai acestei mişcări. Voi numi în special doi dintre ei: Ivan Kirievski şi Alexis Homiakov, plus cei doi fraţi Axakov, care la vremea lor au avut o importanţă deosebită, deşi nu prin originalitatea de gândire.

Domnilor, slavofilismul e întemeiat în prima jumătate a veacului al XIX-lea de Kirievski. S-au creat discuţii în ceea ce priveşte iniţiatorul acestui curent. Eu cred că Kirievski este adevăratul fondator. E greu de spus care sunt iniţiatorii, fiindcă sunt prieteni nedespărţiţi şi activitatea lorcade exact în aceeaşi vreme, iarslavofilismul doctrinei tradiţionaliste se trage şi el dinainte de veacul al XIX-lea. Originea ideii slavofile. mai

Dostoievski şi creştinismul rus bine zis originea mesianismului, a ideii mesianice ruseşti, e de căutat în veacul al XVI-lea.

O legendă spune că un călugăr, anume Filotei, a visat pentru viitor gloria celei de a treia Rome, care nu era alta decât Moscova. Întâia Romă este cea papală, a doua Bizanţul, şi după ce Bizanţul a căzut sub turci, gloria lui a trecut şi a născut în Rusia cea de a treia Romă, adică rolul pe care l-a jucat în lume Roma catolică, apoi Bizanţul, îl va

juca de acum încolo Moscova.

Toată această doctrină a mesianismului rus, pus pe seama viitorului, este plantată în aceste idei legendare izvorâte din visul călugărului Filotei.

Ivan Kirievski s-a născut la 1806 şi a murit la 1856. A murit în mod tragic, de holeră. Tot de holeră a murit şi prietenul său Homiakov, cel de al doilea mare slavofil. Amândoi sunt aristocraţi. La această dată aproape toţi intelectualii care joacă un rol de seamă în Rusia sunt bineînţeles aristocraţi. Kirievski îşi face cultura în Occident, fiind atras în special de filosofia lui Hegel şi Schelling. Se întoarce în patrie ca un perfect european, cu hotărârea de a europeniza Rusia. Scoate chiar o revistă intitulată „Europeanul”.

La această revistă colaborează chiar geniul literar al Rusiei, Alexandru Puşkin. Kirievski publică un articol intitulat Veacul al XIX-lea, cu un conţinut catolicizant. Unul dintre Axakovi era şeful cenzurii imperiale. El scăpase acest articol. Revista „Europeanul” este suspendată, o dată pentru totdeauna, iar Axakov este pedepsit de împărat. În această primă perioadă e de observat un lucru, că nu este occidentalist în toată puterea cuvântului, ca ceilalţi. V-am spus că celălalt curent occidentalist, care nu era catolicizant, făcea profesiune de credinţă ateistă. Kirievski nu era nici catolicizant, nici liberal, şi deci nu neagă credinţa ortodoxă, ci o priveşte cu bunăvoinţă. Urmează o pauză în activitatea lui. Se căsătoreşte cu o femeie foarte credincioasă, care aduce în casă şi un duhovnic, părintele Filotei. Doi ani durează între el şi tovarăşa de viaţă discuţii pe tema Ortodoxiei, căutând să îl convingă de valoarea inegalabilă a Ortodoxiei. În cele din urmă, părintele Filotei învinge, iar Kirievski devine unul dintre cei mai mari fanatici ai Ortodoxiei. De acum încolo începea două fază, faza propriu-zisă, slavonistă a lui Ivan Kirievski.

Nichifor Crainic

Domnilor, scrierile lui sunt puţine. Două sunt mai însemnate dintre ele. Una este o încercare asupra „civilizaţiei europene şi raportul ei cu civilizaţia rusă”, a

doua se referă la necesitatea şi posibilitatea unor noi principii filosofice. A mai scris şi alte lucrări, multe rămase neterminate din pricină că începea un capitol dintr-o lucrare, îl publica, iar pentru numărul viitor cenzura nu-i da voie să mai continue. Aşa că cele mai multe au rămas neterminate. Terminate sunt numai cele două de care v-am vorbit. În ce constau ideile lui Kirievski? Pentru el, Rusia este o lume aparte faţă de Occident. „În Occident", zice el, „domină ştiinţa, în Rusia domină credinţa. În Occident domină critica, în Rusia domină tradiţia. În Occident domină Biserica romano-catolică şi protestantismul, în Rusia domină Biserica ortodoxă. E o diferenţă fundamentală, din punctul de vedere al atitudinii omului, între creştinismul occidental-catolic, protestant şi creştinismul oriental, reprezentat de Ortodoxia rusă. Care este această diferenţă? Catolicismul

— Şi aceasta e marea vină pe care i-o găseşte Kirievski – caută să înţeleagă cu raţiunea conţinutul revelaţiei, adevărul ei absolut. Spre deosebire de catolicism, ortodoxismul caută să înţeleagă absolutul adevărului revelat nu prin raţiune, ci prin directă pătrundere mistică.

Aceasta e diferenţa colosală pe care o găseşte el de la început între două lumi: a culturii occidentale şi a culturii ruse. Din acest caracter raţionalist al culturii occidentale se trag toate semnele degenerescentei sale. Pentru Kirievski, cultura occidentală reprezintă ceva iremediabil corupt. Raţionalismul Bisericii romano-catolice, prin care aceasta încearcă să înţeleagă conţinutul absolut al revelaţiei divine, este întrupat în scolastică, în filosofia catolică medievală a scolasticii. Din scolastică, după Kirievski, se trage marele rău care zace la baza culturii europene.

Din această pasiune de a raţionaliza credinţa, prin degenerescenţa spiritului european, s-a născut protestantismul. Protestantismul nu este decât un exces de raţionalizare a conţinutului revelaţiei. În ce constă greşeala cea mare a acestui raţionament, după părerea lui

Kirievski? Domnilor, raţiunea umană nu are un caracter absolut. Când omul începe să raţionalizeze, începe de fapt să se diversifice, să se deosebească, să se individualizeze. Nu există o raţiune umană cu caracter absolut, ci există raţiuni umane, adică diferite feluri de a concepe şi de a înţelege

Dostoievski şi creştinismul rus pe cale raţională. Aşa se explică de ce din raţionalismul scolastic se naşte protestantismul, care este de fapt o totală pulverizare a Bisericii catolice. Iată, prin urmare, catastrofa pe care o aduce în unitatea culturii europene intervenţionismul, preponderenţa raţiunii în materie de adevăr absolut revelat. Acesta este răul iremediabil de care suferă cultura europeană. În Ortodoxie se întâmplă cu totul altfel. Omul ortodox cugetă în mod pasiv, prin mistică, prin credinţa adevărului absolut. Unitatea acestui adevăr absolut rămâne prin urmare intactă, ferită de orice influenţă individualistă a raţiunii umane, iar superioritatea Bisericii catolice şi culturii care se dezvoltă din ea apar dintr-odată în forme inegalabile. În concepţia lui Kirievski, acceptarea pasivă a adevărului total, pe care îl oferă Revelaţia, garantează integritatea doctrinei religioase. În Ortodoxie este exclusă posibilitatea de a-ţi fărâmiţă credinţa, unitatea culturii născute din ea, fenomen pe care el îl vede în cultura occidentală şi pentru care o acuză de degenerescenţă, de corupţie. Mai departe – fiindcă consideraţiile lui nu se opresc aici, trecând din domeniul Bisericii în domeniul mai larg al culturii – el găseşte aceeaşi diferenţiere între cultura ortodoxă şi cea occidentală, dând ca exemplu arta.

„Pentru noi, ruşii”, zice el, „arta nu este altceva decât un veşmânt al adevărului”. Frumuseţea şi adevărul sunt pentru el acelaşi lucru: „frumuseţea pentru noi este un veşmânt al adevărului”. Pe câtă vreme în arta occidentală găseşte o deviere totală de la adevăr, însă nu pot spune de ce, pentru că nu justifică acest lucru. Mai departe, fiindcă Kirievski şi toţi slavofilii sunt teocraţi, îl preocupă această idee a primatului bisericesc în viaţa colectivă a popoarelor

şi face diferenţiere în ce priveşte raportul dintre Biserică şi stat. „În Rusia”, zice el, „Biserica şi-a păstrat integritatea ei nealterată de stat, pe câtă vreme în Occident, Biserica romano-catolică e infiltrată de materialism şi stăpânită de pofta dominaţiei lumeşti. Prin urmare, a căutat să domine statul şi să se transforme ea însăşi în stat. Pe de altă parte, Biserica protestantă pulverizată şi dezorganizată cum este, s-a lăsat total robită de către stat. Aşadar, Biserica romano-catolică caută să domine statul, Biserica protestantă e dominată de stat. Faţă de ele, Biserica ortodoxă rusă se diferenţiază prin aceea că, neamestecându-se în chestiunile statului, ea îşi păstrează primatul spiritual asupra statului. Omul rus e dublu

Nichifor Crainic cetăţean. Prin stat e cetăţeanul pământului, prin Biserică e cetăţeanul cerului”. Dar şi societatea orientală rusă o găseşte Kirievski diferită de societatea occidentală. În privinţa proprietăţii bunăoară, el găseşte că ceea ce e caracteristic în Rusia este mirul, comunitatea de afară, şi prin aceasta Kirievski evidenţiază afirmarea personalităţii umane, dispariţia oricărui materialism, adică degajarea persoanei umane de bunurile materiale, din moment ce există instituţia populară a mirului, adică a proprietăţii comune. În Occident, proprietatea fiind individuală şi legând pe individ de materie, capătă un caracter material care o deosebeşte total de societatea orientală.

Kirievski se înşală, pentru că în privinţa mirului, adică a proprietăţii comune, este de acord cu occidentaliştii, cu socialiştii, care susţin că există această comunitate de avere – mirul ca instituţie populară –, iar Rusia ar fi terenul cel mai bun pentru a transplanta, a realiza în practică acest ideal socialist al vremii. Acelaşi lucru îl spun şi teoreticienii bolşevismului de astăzi. Mai departe el face o diferenţă între lumea occidentală şi orientală în ceea ce priveşte familia. Familia rusă se deosebeşte de familia occidentală prin aceea că ea s-a păstrat într-un caracter patriarhal, şi anume în această familie domină simţul ierarhic al supraordinii şi subordinii.

Tatăl e şeful familiei, iar mama şi copiii i se subordonează poruncii lui. În Occident, familia a fost coruptă de ideile liberale, de vreme ce se vorbeşte despre emanciparea femeilor şi a copiilor. În această idee de emancipare a femeii de sub tutela bărbatului şi a copiilor de sub tutela părinţilor, el vede germenul corupţiei societăţii Occidentului.

În cazul lui Kirievski avem de a face cu un filosof al culturii şi cu un filosof al istoriei în acelaşi timp. El caută să fondeze ideile amintite în nişte consideraţii asupra istoriei, în sensul cercetării în ce constă sau care este cauza acestei diferenţieri totale între cultura occidentală şi orientală. El găseşte că pricinile acestei diferenţieri stau în originile vechi ale acestor două lumi, ale acestor două culturi. „Cultura occidentală”, zice el, „se bazează pe Roma autentică”. Această Romă autentică era o instituţie juridică dominată de ideea de a stăpâni pământul. Caracterul acesta juridic materialist stă la baza culturii occidentale, având de la început această pecete de materialism care o va duce treptat, treptat la putrefacţie. Cultura rusă orientală are la originea

Dostoievski şi creştinismul rus ei Atena antică. Rusia a moştenit de la Bizanţ idealismul întreg, desfacerea de lumea pământească a vechii Atene, a idealismului filosofilor, iar această origine i-a dat caracterul idealist şi forţa în virtutea căreia se va putea dezvolta în viitor această cultură, până când va ajunge să stăpânească pământul, pentru că din moment ce cultura occidentală este o cultură coruptă, asemănându-se cu vechea cultură a Romei, care la un moment dat a căzut tot aşa de iremediabil, ea nu se poate regenera decât prin noua cultură primitivă. Or, această cultură primitivă n-o poate da Europei decât Rusia.

Precum cultura coruptă a Romei a căutat să se regenereze prin culturile primitive ale popoarelor care au venit în contact cu ea, tot astfel cultura coruptă a Europei nu se va putea regenera decât prin cultura nouă, tânără, primitivă, dacă vreţi, a Rusiei. De unde vine izvorul acestei

culturi ruseşti?

Kirievski, care trăieşte în epoca romantismului, în vremea când de-a lungul şi de-a latul Europei se proclamă geniul creator al popoarelor, vede izvorul acestei culturi ruseşti în forţele creatoare ce se vor ridica în viitor din popor şi care vor da naştere unei mari culturi care va putea cuceri Europa întreagă şi o va putea regenera cu forţele noi pe care le va aduce.

Aceasta este ideea mesianică în care se termină doctrina slavofilistă a lui Kirievski.

Al doilea mare gânditor al slavofilismului este Alexandru Homiakov. S-a născut în anul 1804 şi a murit în 1860, tot de holeră. Lucrările lui sunt toate scrise şi apărute în limba franceză. Unele s-au tradus în engleză. Cea mai mare parte din lucrările lui au apărut în revista „Europeanul”. Dacă Kirievski este filosoful cultural al slavofilismului, Homiakov este teologul acestei mişcări – un teolog liber, care nu studiase teologia în şcoală, ci individual.

Homiakov este tot de origine aristocratică. Este un om care s-a păstrat cast toată viaţa lui, care a dus o viaţă exemplară din punct de vedere moral, fiind unul dintre marii vizionari ai Bisericii Ortodoxe de Răsărit. Una dintre cele mai simpatice, mai calde şi mai bune figuri care se poate întâlni în cultura rusească. Încă din timpul vieţii, admiratorii lui îl numesc părinte al Bisericii şi îl pun în rând cu marii Părinţi ai Bisericii din epoca de glorie a creştinismului.

Nichifor Crainic

Scrierile lui au un caracter polemic, fiindcă toată străduinţa lui este să demonstreze că, atât faţă de catolicism, cât şi faţă de protestantism, credinţa ortodoxă este superioară. Aceasta este misiunea de filosof al religiei pe care şi-o pune de la început Homiakov, în dorinţa de a afirma principiul slavofilist al diferenţierii lumii ruseşti de lumea occidentală şi al superiorităţii ei.

Cugetarea lui se străduieşte să scoată necontenit în evidenţă, comparativ cu catolicismul şi protestantismul,

superioritatea credinţei ortodoxe. De aceea scrierile lui sunt direct concepute în franţuzeşte, traduse în englezeşte şi publicate în Europa, pentru a ataca diferite probleme ce se pun din câmpul protestant sau din câmpul catolic. El este înainte de toate un mare polemist, unul dintre cei mai mari polemişti şi apologeţi pe care i-a avut Ortodoxia. În ce constau ideile lui Homiakov? Pentru el, ca şi pentru Kirievski, religia este conţinutul şi fundamentul întregii fiinţe umane. Din toate valorile pe care le creează cultura umană, niciuna nu se poate compara şi nu se poate egală cu valoarea religioasă. „Credinţa”, zice el, „este forţa motrice a istoriei universale”. Această istorie universală este condusă de două principii contrarii: principiul necesităţii materiale şi cel al libertăţii spirituale.

Din lupta care se dă între aceste două principii potrivnice se naşte de fapt istoria, iar tendinţa dominantă a întregii istorii umane este ca din această luptă să iasă biruitor principiul libertăţii spirituale asupra principiului necesităţii materiale. Credinţa este cea care dă impulsul dominant în ritmul istoriei universale, aplicând această idee, acest concept, care este un concept de filosofie a istoriei, în domeniul religios.

Homiakov găseşte o linie de evoluţie ascendentă a principiului libertăţii spirituale, începând de la cea mai primitivă formă de religie, până la cea mai înaltă formă, şi anume creştinismul.

Treptat, el vede o linie a eliberării spiritului de materie, a dominaţiei spiritului asupra materiei, începând cu religiile animiste şi ajungând până la budism, forma de religie cea mai înaltă dintre religiile naturale. Dincolo de sfera religiilor naturale este mozaismul, religie eminamente spirituală prin concepţia monoteistă pe care o aduce, fiindcă budismul, forma superioară a religiilor naturale, este totuşi un mijloc insuficient al dominaţiei spiritului asupra materiei. De ce?

Dostoievski şi creştinismul rus

Fiindcă în budism spiritul îşi găseşte libertatea în autodistrugere, în Nirvāṇa. Prin urmare, din această

constatare putem trage concluzia că pe cale pur naturală spiritul e incapabil să ne elibereze complet şi să biruie complet principiul necesităţii materiale, de vreme ce în budism eliberarea înseamnă autodistrugere în Nirvāṇa. Spre deosebire de budism şi prin urmare de religiile naturale, mozaismul reprezintă un stadiu superior, prin ideea spirituală monoteistă pe care o reprezintă.

Dar adevărata eliberare spirituală şi încununare a luptei acesteia dintre cele două principii o reprezintă creştinismul. În creştinism se întâmplă că Biserica se împarte în două: Ortodoxie şi catolicism.

Principiul libertăţii spirituale începe să varieze în chiar sfera creştină, din pricina marii sciziuni, adică marea schismă.

Biserica romană, pentru a-şi putea păstra unitatea, a trebuit să facă uz de autoritate, ceea ce a înfrânt libertatea spirituală. În Biserica romano-catolică, prin urmare, autoritatea învinge libertatea spiritului. Protestantismul, care nu e decât o urmare a degenerescentei catolicismului, pentru a putea salva libertatea distruge unitatea bisericii, de vreme ce este fărâmiţat în fel de fel de secte. Prin urmare, greşeala catolicismului este că autoritatea distruge libertatea. Greşeala protestantismului este că libertatea distruge unitatea şi derivă în anarhie.

În filosofie, germenul individualist, raţionalist, anarhic prin urmare, este opera protestantismului pulverizant, care a distrus unitatea în favoarea libertăţii individuale. Faţă de catolicism şi faţă de protestantism, Biserica ortodoxă se înfăţişează superioară. În Ortodoxie, autoritatea nu este decât de natură dogmatică, prin urmare ea înseamnă revelaţia adevărului absolut care este acceptată printr-un act al libertăţii noastre spirituale.

De aici încolo dezvoltă o întreagă doctrină despre Biserică, o doctrină de definiţie a Bisericii şi în special a Bisericii ortodoxe.

„Caracteristica Bisericii este universalitatea şi unitatea ei”, zice Homiakov. În ce constă unitatea Bisericii? Care este caracteristica ei prin urmare? însemnătatea

Bisericii, răspunde Homiakov, nu este în numărul credincioşilor, ci în altceva, în spiritul unitar care o domină. Acest spirit unitar, universal şi absolut este Duhul Sfânt, acel principiu ce dă unitate Bisericii.

Nichifor Crainic

Prin urmare, după Homiakov, Biserica are un caracter nevăzut. „E nevăzută, zice el, fiindcă Biserica nu cuprinde numai fragmentul vizibil, care e umanitatea prezentă. Biserica cuprinde pe toţi acei care au fost şi nu mai sunt aici, în această lume. Biserica cuprinde toate cele ce sunt nevăzute, lumea îngerilor şi a spiritelor. Biserica cuprinde şi pe cei care vor fi în viitor şi nu sunt încă”. Acest caracter imaterial, spiritual, duhovnicesc, îi dă caracterul de Biserică nevăzută.

Această doctrină a fost socotită de mulţi ca fiind protestantă. Nu ştiu dacă dumneavoastră cunoaşteţi teoria Bisericii nevăzute după protestanţi, însă e o diferenţă colosală între concepţia de Biserică nevăzută a lui Homiakov şi concepţia de Biserică nevăzută a protestanţilor. Care este această diferenţă? De ce au inventat protestanţii teoria unei Biserici nevăzute? Pentru că ei n-au propriu-zis o Biserică văzută, Biserica lor fiind fărâmiţată. Şi atunci au fost nevoiţi să inventeze această teorie pentru a ataca papalitatea, care caută prin autoritate dominaţia pământului şi mai ales pentru că ei n-au Biserică văzută.

Dar la Homiakov nu se poate vorbi de aşa ceva. El nu neagă partea văzută a Bisericii, el este ortodox şi socoteşte văzut un lucru peste care domneşte doctrina insuflată de Duhul Sfânt, pentru că, din moment ce el vede întreaga unitate a Bisericii prin Duhul Sfânt, nu se mai poate vorbi de o teorie protestantă a Bisericii.

Mai departe, Homiakov dezvoltă un punct de vedere pe care l-am putea numi teoria cunoaşterii ortodoxe. Gânditorii aceştia, Kirievski, Homiakov, Samarin, care este un discipol al lui Homiakov, sunt mistici.

Prin urmare, ei vor dezvolta o teorie a cunoaşterii de origine mistică. Kirievski spusese la începutul dectrinei lui,

când căuta diferenţa totală dintre lumea noastră orientală ortodoxă şi catolicism, că în acesta din urmă domină ştiinţa, şi deci critica, pe câtă vreme în ortodoxism domină credinţa şi tradiţia.

Dacă lumea catolică a încercat să înţeleagă conţinutul revelaţiei absolute divine pe calea raţiunii, ortodoxismul înţelege, sau mai bine zis pătrunde în esenţa conţinutului absolut al adevărului revelat pe calea credinţei. El nu ispiteşte cu mintea revelaţia, ci o acceptă pasiv, cu credinţa. Aceasta este diferenţa totală dintre felul de a gândi al lumii

Dostoievski şi creştinismul rus occidentale şi felul de a gândi al lumii orientale. Acest fel de a gândi, această teorie a cunoaşterii – în termeni filosofici – o întâlnim şi la Homiakov. Înţelegerea nu e posibilă decât pe calea credinţei, zice Homiakov. Şi mai mult decât a credinţei, pe calea iubirii.

Prin iubire, credinciosul pătrunde cele mai ascunse taine ale adevărului revelat, cele mai ascunse taine ale Bisericii. Iubirea, în concepţia lui Homiakov, este ceea ce în filosofia lui Schelling se numeşte intuiţie intelectuala sau, cu un alt termen filosofic, simpatie intelectuală, ori, cu un termen care este mult mai apropiat fiindcă aparţine lui Bergson, prin intuiţie pur şi simplu. În filosofia lui Bergson, înţelegerea adevărului nu o dă raţiunea logică, discursivă, ci intuiţia directă a lucrurilor care nu este decât instinctul reflectat în conştiinţă.

Cineva care este în această comunitate de iubire spirituală, în Biserică prin urmare, nu poate greşi în ceea ce priveşte înţelegerea lucrurilor înalte ale credinţei, dar, imediat ce omul s-a rupt din comunitatea de iubire spirituală a Bisericii, începe să greşească.

Această afirmaţie o aplică Homiakov Bisericii catolice, şi aici vă rog să fiţi atenţi, fiindcă urmează o parte foarte subtilă în concepţia filozofico-religioasă a lui Homiakov, în care distinsul gânditor rus explică provenienţa lui „filioque”, adică acel punct dogmatic care ne desparte pe noi de catolici şi a fost de atâtea ori piatra

de scandal între cele două Biserici.

Prin marea schismă, Biserica romano-catolică a făcut un act de orgoliu, s-a rupt din comunitatea de iubire a Bisericii universale. Prin urmare, catolicismul a pierdut posibilitatea înţelegerii mistice a adevărurilor supreme ale credinţei. Înstrăinarea de comunitatea de iubire a atras după sine opacitatea şi confuzia. Astfel s-a născut dogma lui „filioque”. Cum? în doctrina adevărată şi nealterată, Duhul purcede numai de la Tatăl. Cine este în comunitatea de iubire înţelege această dogmă înaltă în sensul ei cel mai tainic. Catolicismul însă, rupându-se din comunitatea de iubire şi depărtându-se prin urmare de puterea mistică de a înţelege această taină înaltă a dogmei purcederii, a căzut în confuzie, a confundat efectul cu cauza şi a ajuns la dogma „filioque”, confundând purcederea cu trimiterea.

Într-adevăr, în Sfânta Evanghelie se spune că Duhul Sfânt e trimis şi de Tatăl şi de Fiul, dar raportul Sfintei Trinităţi către lume este

Nichifor Crainic cu totul extern. Catolicismul însă, orbit prin ruperea din comunitate, n-a mai putut pătrunde în taina supremă a dogmei Sfintei Treimi, astfel încât în actul exterior al trimiterii a văzut însăşi purcederea. În felul acesta, Biserica romano-catolică a ajuns să creeze această dogmă, afirmând că Duhul Sfânt purcede atât de la Tatăl, cât şi de la Fiul.

E una dintre cele mai ingenioase explicaţii care se pot citi în materie de teologie şi devenire a dogmei „filioque”. Iminenţa Bisericii catolice, prin urmare, este în această comunitate şi în această unitate suverană pe care o dă Duhul Sfânt.

Ceea ce decurge pentru doctrina slavofilă este că poporul care aparţine adevăratei Biserici este chemat să creeze marea cultură care va trebui să regenereze Occidentul corupt şi eretic.

Homiakov, unul dintre slavofilii cei mai activi, nu este numai gânditor, nici numai teolog, ci este şi agentul viu care circulă în vremea sa prin toată lumea slavă. El cunoaşte fruntaşii tuturor popoarelor slave, iar în vremea

lui se naşte acea mişcare panslavă care voia să fie una dintre marile formule politice ale Europei. În adorarea lui pentru popor, în care el vede, ca şi Kirievski, şi ca toţi slavofilii, rezervorul cel mare al forţelor de regenerare, el a ajuns să facă parte din partidul naţional rus.

În ceea ce-i priveşte pe ceilalţi, fraţii Axakov, foarte importanţi în vremea lor, astăzi nu li se mai acordă aceeaşi importanţă. C. Axakov reprezintă partea politică a doctrinei slavofile a filosofiei lui Kirievski şi teologia lui Homiakov. Iar Ivan Axakov este ziaristul de mare talent al acestei mişcări, care a luptat pentru răspândirea şi popularizarea marii doctrine slavofiliste. El nu face altceva decât să actualizeze prin ziaristică ideile formulate înaintea lui.

Un alt gânditor e Samarin care, urmând aceeaşi filieră teologică, ca şi maestrul său Homiakov, credea că adversarul de temut ce trebuie combătut cu vehemenţă şi metodic e catolicismul. Protestantismul nu e decât umbra catolicismului.

Ceea ce se constată ca o caracteristică generală este faptul că, pe câtă vreme socialiştii occidentali privesc Răsăritul faţă de Occident sub raportul civilizaţiei materialiste, slavofilii privesc acest raport în special din punct de vedere religios.

Dostoievski şi creştinismul rus

Pentru doctrinarii slavofilismului, Occidentul va apărea totdeauna sub forma creştinismului alterat şi deteriorat, adică a catolicismului şi protestantismului.

Atitudinea lor adversară catolicismului este, de fapt, atitudinea confesională ortodoxă, în polemică cu protestantismul şi catolicismul apusean.

Am ţinut să scot în relief aceste două tipuri de gânditori ruşi tocmai pentru a înţelege mai bine atitudinea lui Dostoievski faţă de Occident. Problemele pe care le agită Dostoievski în literatura lui erau preocupări continue ale cugetării ruseşti, aşa că toate cele găsite la el de această natură trebuie considerate ca o continuare.

El e ca un imens rezervor în care se împreună şi se

îmbrăţişează apele tuturor izvoarelor, formând reţeaua de simţire şi gândire a sufletului rusesc de pe întreg câmpul literaturii ruse.

Câteva din operele lui Dostoievski într-o prelegere anterioară începusem să vă schiţez câteva din romanele mai însemnate ale lui Dostoievski. Vă spuneam atunci că, neputând trata toate problemele pe care le implică acest curs, din cauza timpului scurt ce ne-a mai rămas până la sfârşitul anului, multe din prelegeri vor părea fără o legătură intrinsecă între ele. Intenţionam să concentrez într-o lecţie toate romanele mari ale lui Dostoievski. Dacă e vorba însă să le discuţi cu toate problemele ce se degajă din ele, în tot complexul lor, îţi trebuie pentru fiecare carte cel puţin o prelegere. Aşa se explică de ce cele expuse mai departe sunt în strânsă legătură cu prelegerea amintită.

V-am vorbit atunci despre epilepsie în general, despre aspectul ciudat şi caracteristic ce-l au eroii lui Dostoievski, şi am început cu analiza romanului Crimă şi Pedeapsă. Am urmărit pe scurt analiza romanului, până ce studentul nihilist Rodion Raskolnikov, devenit criminal, şi-a expiat pedeapsa, ajungând prin remuşcare, cu ajutorul deosebit al Soniei, la conştiinţa morală a purităţii. De aici încolo începe o nouă viaţă cu Sonia, purificaţi amândoi prin puterea teribilă a suferinţei.

Aceasta e fabula romanului şi acesta e sensul moral religios al acestui roman. Ce se întâmplă mai departe nu-l mai interesează pe autor. Aici încheie el ultima pagină.

Asupra acestor cărţi ale lui Dostoievski, în parte, sunt studii complicate care disecă totul până în ultimele amănunte şi pe fiecare

Nichifor Crainic erou la rândul său, pentru că sunt o mulţime de alţi eroi secundari, în sensul concepţiilor pe care Dostoievski le-a întrupat în carnea şi oasele eroilor săi. Deocamdată ce înseamnă acest roman? E drama individualismului nihilist, care crezând că totul e permis, ajunge la crimă, şi apoi acest roman e revelaţia pe care numai un om genial ca Dostoievski o putea reda prin analiza psihologică adâncă pe care a făcut-o eroului,

această revelaţie a naşterii conştiinţei morale, de care un asemenea erou mai înainte nu-şi dădea seama. Ideea care domină toată cartea este mântuirea prin suferinţă sau, mai bine zis, purificarea sufletească prin marea suferinţă a remuşcării, a penitenţei pedepsei.

Romanul a avut un succes extraordinar, fiind vorba de eroi tineri. Preocuparea lui obişnuită era tânăra generaţie, în care ghicea aurul unei Rusii viitoare, perfecte şi creştine, aşa cum vom vedea. Din momentul succesului acestui roman, Dostoievski a ajuns să fie adorat de tineretul universitar.

Al doilea roman important, nu în ordine cronologică, este Idiotul.

Dostoievski era preocupat să creeze un tip de bunătate pozitivă, omul model după care aspira adâncul lui sufletesc, în care ideea creştină să fie întrupată în toată amploarea ei. Aceasta a fost experienţa îndelungată a vieţii lui de artist. E, firește, foarte greu în artă să creezi un om bun, în sensul pozitiv al cuvântului, şi mai ales un om perfect. E mult mai uşor să creezi oameni deraiaţi, anormali, decât să creezi oameni pozitivi. Dostoievski a căutat însă să biruie şi această dificultate, creând ca primă încercare Idiotul.

Idiotul nu e un idiot. E un prinţ – Mîşkin –, pe care noi l-am putea caracteriza prin ceea ce Evanghelia numeşte „sărac cu duhul”, în sensul de puritate ingenuă, în care nu intră conştiinţa păcatului. „Sărac cu duhul” e puritatea necoruptă a unui suflet. În acest sens îl creează Dostoievski pe eroul său, prinţul Mîşkin, un or; iân sensul popular „slab de înger”. Orfan şi epileptic, trăieşte în Elveţia toată copilăria şi adolescenţa lui într-un fel de sanatoriu, pentru a se corecta oarecum de boală. Se întoarce în ţară pentru o moştenire. Aici intră într-o lume foarte amestecată, cum veţi întâlni de altfel în toate romanele lui Dostoievski, de la general şi aristocrat până la plebea cea mai nedefinită a oraşelor. Intră în casa şi în societatea unui general, Epancin, rudă cu

Dostoievski şi creştinismul rus el, şi cunoaşte o serie

întreagă de lume, de la fetele generalului până la Nastasia Filipovna, una din cele mai celebre creaţii ale operelor lui Dostoievski, tot orfană, dar o demimondenă răpitor de frumoasă, care nu se dă pe bani, ci din pasiune. Ea e iubită în acest moment de un oarecare Rogojin, un tânăr fecior de bani gata, beţivan, care umblă necontenit însoţit de o întreagă ceată de beţivi, şi împreună fac chefuri şi scandaluri. E fiu de aristocraţi şi bogătaşi ruşi, tip de personaj care se întâlneşte în romanele lui Dostoievski.

Prinţul Mîşkin e un om incapabil de vreun rău şi declară încă de la începutul romanului că el nu îi iubeşte pe oameni din dragoste, ci din milă. El începe s-o iubească şi pe această Nastasia Filipovna, pentru care simte o imensă milă. Cunoscând bunătatea lui Mîşkin, în sufletul Nastasiei Filipovna se trezesc două sentimente contrarii: pe de o parte pornirile ei spre desfrâu, care merg către Rogojin, detracatul, iar pe de altă parte pornirile ei de bunătate care merg instinctiv către prinţul Mîşkin. Prinţul o cere în căsătorie. În acelaşi timp o ceruse şi Rogojin. Ea rezistă multă vreme şi cedează prinţului, care acum devenise foarte bogat printr-o moştenire neaşteptată, aşa cum se întâmplă în romane. Dar ea ştie perfect că prinţul Mîşkin nu o iubeşte pentru amor, ci din milă, şi aceasta îi răneşte orgoliul. De aceea ezită multă vreme. În cele din urmă, fiindcă romanul se petrece în această alternanţă necontenită din partea Nastasiei Filipovna, între prinţ, eroul virtuos, şi Rogojin, eroul desfrânat şi dezordonat, cedează prinţului care vrea s-o ia în căsătoric, înfruntând tot oprobriul societăţii. îi cedează, se îmbracă în haină de mireasă şi totuşi, când el o aştepta în haine de mire în faţa bisericii, ea este răpită de Rogojin.

Prinţul are o inteligenţă primară, nu secundară, cum îl caracterizează o eroină; este inteligenţa comună a oamenilor. Eroina aceasta, una din fetele generalului Epancin, spune despre prinţ, căruia toată lumea îi zicea „idiotul”, că are o inteligenţă de instinct.

El înţelege fiinţele şi lucrurile şi raportul dintre ele într-un mod misterios, printr-o intuiţie instinctivă. Prin

urmare, o inteligenţă în sensul bergsonian. Vom vedea la sfârşit că o întreagă teorie a cunoaşterii se poate întemeia pe această inteligenţă instinctivă, care e mult mai sigură decât inteligenţa comună, numită în acest roman inteligenţă secundară. Cu ajutorul inteligenţei lui primare, prinţul o caută şi o

Nichifor Crainic găseşte în sfârşit pe Nastasia, la Rogojin acasă. Aici urmează una din descrierile care zdrobesc prin panica pe care o dezlănţuie în cititor. Este vorba de o casă părăsită. El deschide o uşă şi o vede pe Nastasia Filipovna dormind în pat şi cum de sub cearşafurile albe ieşea afară numai un călcâi, alb ca marmura. Nastasia Filipovna era însă moartă.

Rogojin, în patima lui, ştiind că-l va părăsi din nou, o ucide, împlântându-i pumnalul în inimă. Pe urmă are loc judecata în urma căruia Rogojin e condamnat, iar prinţul Mîşkin îşi pierde complet minţile. Aşa se sfârşeşte romanul.

Nu e timpul să vă descriu acest roman, dar vă recomand cu insistenţă să-l citiţi. Cine este însă, în fond, acest prinţ Mîşkin? Citind romanul cu atenţie, vedeţi că e o calchiere, modelul unui om pe care Dostoievski a îndrăznit să-l facă în mare parte, însă nu întru totul, după figura evanghelică a Mântuitorului. De aceea e foarte interesant cum Dostoievski a încercat să creeze un model de creştin, după modelul suprem şi inimitabil al Sfintei Evanghelii. Însă dacă ar fi să-l luăm ca un creştin desăvârşit, vedem că are defecte tocmai pentru că e un om normal şi, deci, nu poate fi dat ca model. Încă un amănunt: prinţul e feciorcinic, el nu e întinat de plăcerile cărnii şi rămâne până la sfârşit aşa. Chiar căsătoria el o concepe în acest sens: un sacrificiu pe care îl face pentru a o salva pe Nastasia Filipovna. Dar fecioria lui nu se explică printr-o voinţă extraordinară, ci se datorează, pur şi simplu, bolii de care suferea: epilepsia.

Aceasta ne face să ne declarăm nemulţumiţi la sfârşitul romanului, deoarece omul bun pe care a vrut să-l creeze Dostoievski în opera lui nu poate fi dat ca un model

de creştin. Multă vreme autorul a crezut că a întrupat tot ce se putea mai bun în prinţul Mîşkin, până când s-a convins şi el că ceea ce a făcut rămâne numai un „ebauche”, numai o schiţă a ceea ce urmărea Dostoievski să întrupeze ca erou creştin prin excelenţă.

Urmează a treia carte a lui Dostoievski, Posedaţii. Ce e acest roman şi de ce se cheamă astfel? Ca să înţelegeţi, pe scurt, trebuie să vă spun că acest roman poartă ca motto scena din Sfântul Evanghelist Luca, când demonii se roagă de Mântuitorul să scoată dracii din ei şi să-i vâre într-o turmă de porci. Mântuitorul admite, iar porcii îndrăciţi se aruncă în lac. Acest episod evanghelie serveşte de motto romanului Posedaţii şi e cheia întregului roman. Un personaj din roman, bătrânul

Dostoievski şi creştinismul rus

Verhovenski, fost profesor universitar, literat de geniu şi om sceptic, dar care nu ia în derâdere credinţa creştină, explică la un moment dat, pe patul de boală, ce sunt toţi aceşti eroi care se învârtesc în jurul lui: oameni îndrăciţi în care a intrat spiritul rău al veacului. În ce constă aceasta? Iarăşi trebuie să vă spun că tot acest roman furnică numai de eroi tineri de la jumătatea veacului al XIX-lea, posedaţi de ideea revoluţionară a liberalismului.

Dostoievski, în acest pamflet genial pe care îl creează la adresa liberalismului. îi judecă extraordinar de aspru pe intelectualii care, rupându-se de viaţa poporului lor, se supun cu totul ideilor străine venite din afară, şi mai ales ideilor revoluţionare.

Romanul propriu-zis nu are o fabulă, fiind o ţesătură de indivizi, discuţii şi tentative revoluţionare. Cuprinde foarte multe teorii, aproape toate teoriile revoluţionare care se vânturau la vremea aceea. Sunt aici trei personaje asupra cărora vreau să vă atrag atenţia, oricât de in treacăt ar fi aceasta. E un personaj care, după părerea mea – nu şi a tuturor criticilor –, domină întreg acest roman, Nicolae Stavroghin, un tânăr aristocrat, însuşi diavolul întrupat. El e omul în jurul căruia se învârtesc toţi

aceşti tineri revoluţionari. El vrea să aprindă revoluţia mai întâi în Rusia şi pe urmă în toate popoarele planetei.

Al doilea personaj este Verhovenski, fiul bătrânului, care după părerea mea nu este aşa de important.

Dar un alt personaj, o prelungire şi o altă faţă a lui Raskolnikov, se cheamă Kirillov, raţionalist, ateu, care ajunge la teoria că supremul bine în viaţă e sinuciderea, nu crucea la care a ajuns Raskolnikov. E un personaj care completează întru totul partea negativă a lui Rodion Raskolnikov din Crimă şi Pedeapsă.

Un alt personaj, dezarmant de simpatic, este tânărul Şatov, fiu din popor, revoluţionar la început, însă care încet-încet se desprinde de obsesia infernală a ideilor revoluţionare şi revine la dragostea către popor. Acest personaj întrupează ideile lui Dostoievski şi atitudinea lui faţă de curentele revoluţionare. E personajul pe care el îl iubeşte prin excelenţă, deşi nu e un personaj care, proporţional, să joace un rol de prima mână. Rolul lui e acela al unui rus care începe să se trezească, printr-o revenire la viaţa sănătoasă, la popor, devenind demofil. Toţi aceşti eroi sunt desprinşi total de popor şi vorbesc despre el aşa cum

Nichifor Crainic vorbeşte Şi galiov, unul dintre ei, care spune celebrele cuvinte: „Pornind de la proclamaţia principiului libertăţii nelimitate, trebuie să ajungem prin revoluţie la cea mai nelimitată tiranie”. Acest Şi galiov e personajul care duce mai departe ideile lui Raskolnikov, în partea lor revoluţionară, iar nu pur ideologică – fiindcă există şi o ideologie în acest roman. Raskolnikov se prelungeşte în Kirillov, iar ca teorie a revoluţiei se prelungeşte în Şi galiov. Toţi eroii lui Dostoievski au legătură unii cu alţii. Şatov este însă singurul care se desprinde din această infernală mlaştină, şi revine la demofilie, înţelegând să se sacrifice pentru acest popor, înţelegând în acelaşi timp şi o revenire la ideea de Ortodoxie. Nu e o idee destul de dezvoltată, dar acest lucru se va întâmpla în Fraţii Karamazov. Punctul principal în acest roman îl formează ideile revoluţionare.

Prin romanul Posedaţii, Dostoievski e profetul revoluţiei ruseşti. Şi, într-adevăr, citind acest roman – care e foarte complicat şi cel mai greu dintre romanele lui Dostoievski – rămâi îngrozit de felul cum scriitorul, înainte de 1870, a putut să pătrundă revoluţia rusă până în ultimele ei amănunte.

Ceea ce spune Şi galiov cuprinde esenţa doctrinei bolşevice. Prin urmare nu numai liberalismul e atacat în acest roman, dar şi ceea ce derivă din el, adică social-democraţia, iar din aceasta comunismul.

Iată deci cum, pornindu-se de la proclamarea principiului nemărginitei libertăţi – care a fost esenţa liberalismului din veacul al XIX-lea – se ajunge la nemărginita tiranie, esenţa comunismului actual. Aceasta e ideea centrală a romanului. Se pot identifica personajele şi întâmplările revoluţiei, care s-au întâmplat cu 50 de ani în urmă.

De aceea Dostoievski e numit profetul revoluţiei ruseşti, cel care a denunţat revoluţia din viitor, care avea să fie catastrofa Rusiei. Ţin să vă atrag atenţia asupra personajului Stavroghin. La început e în centrul unui „pendant”, care poate fi citit detaşat de restul romanului şi care se numeşte Confesiunea lui Stavroghin. Acesta a ajuns să se sinucidă în cele din urmă. Vă recomand să citiţi cu atenţie confesiunea lui Stavroghin, o analiză genială a psihologiei demoniace. După ce aţi citit această confesiune, înţelegeţi cheia romanului, toată ideea demoniacă ce străbate romanul. Stavroghin e un om care lucrează posedat de spiritul din afară, de care uneori îşi dă seama, alteori nu. În toată psihologia lui, care e o

Dostoievski şi creştinismul rus psihologie excepţională, se vede că el e posedat de spiritul rău. Şi atunci vă interesează, fără îndoială, o asemenea psihologie, pentru ca să înţelegeţi mult mai uşor vieţile sfinţilor atunci când le citiţi. Prin urmare, prin Dostoievski, familiarizându-vă cu spiritul lui, înţelegeţi o mulţime de lucruri de care rămâneţi străini citindu-le fără o pregătire deosebită.

Vă daţi astfel seama ce înseamnă forţa diabolică amestecată cu psihologia umană, pentru că Stavroghin, repet încă o dată, e un diavol. Factorul om şi factorul diavol sunt amestecaţi inextricabil.

Să trecem la ultimul roman, Fraţii Karamazov. Încă din 1870, într-o scrisoare către poetul Maikov, prietenul lui, Dostoievski îi dezvăluie planul acestui roman. Cu intuiţia specială pe care o avea, presimţea că după acest roman nu va mai scrie nimic. Încă de la 1870, el ştia că aceasta va fi cartea cea mai mare a vieţii lui şi ultima. Voia atunci să intituleze această carte Viaţa unui om păcătos şi să o scrie în cinci volume. Apăruse în acest timp capodopera lui Tolstoi, Război şi pace, şi el voia să dea romanului său proporţia romanului tolstoian. Însă a ieşit altfel decât l-a conceput: foarte voluminos şi intitulat Fraţii Karamazov. N-a terminat tot ce a avut să spună, fiindcă eroul care trebuie să însemneze omul pozitiv al lui Dostoievski e încă un adolescent când romanul se încheie. Cine sunt aceşti fraţi Karamazov? Sunt trei fraţi legitimi şi unul natural. E vorba de o familie de bogătaşi. Tatăl lor, bătrân şi libertin până la extrema limită, a avut două soţii. Cu prima a făcut primul copil, Dmitri, cu a doua pe ceilalţi doi copii legitimi, Ivan şi Alioşa, iar cu o cerşetoare idioată pe care a sedus-o într-un şanţ, la marginea drumului, are copilul care este lacheu în casă, Smerdiakov, şi care e una din cele mai mari stârpituri create în literatura universală. În primul sens pe care i l-a dat, Dostoievski vrea să demonstreze literar tragedia eredităţii. Dostoievski, probabil, preocupat de ideile care circulau în lumea ştiinţifică, a dat această bază de idee ereditară romanului său. Dar romanul, în afara acestui sens prim, are un mare sens simbolic, fiindcă în aceşti trei fraţi sunt simbolizate cele trei mari Rusii, aşa cum apăreau sub cele trei mari aspecte ale concepţiei lui Dostoievski.

Dmitri Karamazov are aceeaşi stofa de erou ca şi Rogojin: desfrânat, chefliu, cheltuitor, când bun, când rău, un om teluric, unul din eroii care întrupează un fel de forţe oarbe ale naturii, neajunşi încă la

Nichifor Crainic niciun fel de conştiinţă. În romanele lui Dostoievski sunt o serie de eroi pe care i-am putea numi simbolizări ale acestor forţe şi care n-au ajuns încă la niciun fel de conştiinţă. Printre aceste forţe telurice nu se află Raskolnikov, nici Kirillov, şi nici Stavroghin, pentru că aceste personaje prezintă un stadiu de conştiinţă, dar eronat.

Dmitri e o forţă telurică, care simte nevoia să se declanşeze în patimi, până la epuizare. Patimile lui sunt beţia şi amorul. El are o moştenire rămasă de la mama lui şi se declanşează o ceartă între el şi tatăl său, libertinul bătrân Karamazov, pentru ca acesta să-i dea toată moştenirea şi s-o cheltuiască repede.

Al doilea fiu, Ivan Karamazov, reprezintă, dincolo de teluric, stadiul acesta de conştiinţă morală eronată, fiindcă e întemeiată pe o educaţie eronată.

Fără îndoială, din punctul de vedere al problemelor intelectuale care se pun, e cel mai interesant personaj din roman. Ivan Karamazov, un raţionalist, un filosof, un literat şi un necredincios, simbolizează tragedia îndoielii unui om care nu poate ajunge niciodată la credinţă, deşi obsesia lui permanentă, ca şi a lui Kirillov – iată o înrudire între ei, ca şi între el şi Stavroghin – e ideea de Dumnezeu, pe care nu poate ajunge să-L recunoască. El reprezintă, cumv-am spus, această conştiinţă dincolo de teluric, dar deraiată, care nu a ajuns încă la axa ei metafizică, la credinţa religioasă.

Al treilea frate e Alioşa, figură serafică şi pură. Se pare că ereditatea rea, pe care bătrânul Karamazov cu femeile lui au trecut-o în copii, s-a epuizat în Ivan, aşa că Alioşa iese din această mlaştină de karamazovism. E o fiinţă aproape pură; în orice caz, urmele ereditare sunt aproape dispărute la el. Acest Alioşa e îngerul romanului Fraţii Karamazov, figura serafică în care s-a ridicat până la maximum idealul creştin al lui Dostoievski. Drama se petrece cu Dmitri, cel care declanşează forţa pasională, telurică, de-a lungul romanului, vrând să împartă cu tatăl său aceeaşi amantă, oscilând în acelaşi timp, ca şi prinţul

Mîşkin, între o iubire pură, care voia să se sacrifice pentru el, şi Gruşenka, pe care voia să şi-o facă amantă, răpind-o din braţele tatălui său. Dar lucrurile acestea le puteţi citi foarte bine în roman.

În acest roman se găseşte un episod care se poate citi detaşat şi care are şi nu are legătură cu structura romanului. E celebra Legendă a

Dostoievski şi creştinismul rus

Marelui Inchizitor. Ce e această legendă a Marelui Inchizitor? Ivan Karamazov, intelectualul obsedat de problemele supreme ale existenţei, de ideea de Dumnezeu, de ideea ordinii morale în această lume, fără să ajungă totuşi la credinţă, discutând într-o cârciumă modestă cu Alioşa despre existenţa şi inexistenţa lui Dumnezeu (în ajunul plecării în Europa pentru a-şi continua studiile, care însă nu mai are loc pentru că înnebuneşte la sfârşitul romanului), îi citeşte lui Alioşa această poemă intitulată Legenda Marelui Inchizitor. În ea e întrupată concepţia atee despre lume şi univers a lui Ivan. Această legendă a Marelui Inchizitor e, domnilor, lucrul cel mai grandios care se poate citi în literatura universală. Ivan imaginează o povestire în care Mântuitorul a revenit pe pământ, pe vremea marii Inchiziţii din Spania, la Sevilla, când Biserica romano-catolică ardea, în doi timpi şi trei mişcări, pe oricine era bănuit ca fiind eretic. Marele Inchizitor e un bătrân de 99 de ani. Mântuitorul apare modest, în haină săracă, pe străzile Sevillei; mulţimea îl recunoaşte imediat. Marele Inchizitor, prinzând de veste, îl cheamă şi L bagă în ocnă. Noaptea, acest bătrân se duce la El şi îi face unul din cele mai teribile rechizitorii care s-ar putea face din partea unui ateu. Nici Nietzsche n-a izbutit, cu tot talentul lui excepţional, să ajungă să spună ceea ce Marele Inchizitor îi reproşează în temniţă: „De ce ai venit aici? Fiindcă ne strici tot ce am făcut noi. Învăţătura Ta era o învăţătură inaplicabilă, inadaptabilă la oameni. Noi am făcut-o adaptabilă la oameni, noi lucrăm prin cele trei mari puteri pe care Ţi le-a oferit diavolul în ispita din pustie şi pe care Tu le-ai refuzat: minunea, misterul, autoritatea (sunt cele 3

ispitiri pe care diavolul le-a oferit Mântuitorului în pustie la sfârşitul postului. Mântuitorul le-a refuzat, dar noua Biserică romano-catolică le-a acceptat). Noi nu urmăm învăţătura Ta. Cu aceste trei chei deschidem inima popoarelor şi tot cu ele le conducem. De ce cauţi să strici noua ordine pe care am făcut-o noi în lume? Rectificând învăţătura Ta, mâine Te voi arde pe rug". Şi atunci, Mântuitorul, fără să spună un singur cuvânt (el nu rosteşte niciun cuvânt în acest poem), se ridică şi-l sărută pe frunte. Temnicerul, îngrozit, deschide poarta, iar Mântuitorul iese şi dispare. Aceasta e celebra legendă a Marelui Inchizitor, creată de Dostoievski.

Domnilor, nici cei mai teribili francmasoni şi nici cei mai teribili atei, duşmani iremediabili ai Bisericii romano-catolice, nu cred că au

Nichifor Crainic scris vreodată un pamflet aşa de îngrozitor la adresa Bisericii romano-catolice. În fond, această legendă e un pamflet pentru că sunt nenumărate exagerări şi lucruri false pe care le atribuie Bisericii romano-catolice. Un pamflet înseamnă întotdeauna o desfigurare a lucrurilor, o desfigurare a celor existente. Dar din punct de vedere literar e, fără îndoială, una din capodoperele literaturii universale.

Asupra altui pasaj vreau să vă atrag atenţia în acest roman. Ivan, după ce-i citeşte lui Alioşa legenda Marelui Inchizitor, ajunge în camera lui, acasă, singur, este cuprins de febră şi începe să aibă halucinaţii. Aici urmează unul din cele mai caracteristice pasaje din opera lui Dostoievski, pasaj asemănător culonfesiunea lui Stavroghin, de care v-am vorbit, o dedublare a personalităţii lui Ivan. E apariţia unei fantome, care se pare că ar fi direct diavolul, căci după toate semnele cu care e descris acest al doilea personaj, el nu poate fi decât diavolul în persoană. După conversaţia care urmează între ei, în halucinaţia şi în paroxismul febrei, Ivan ia paharul cu ceai şi-l azvârle în acest personaj. Dostoievski adaugă, încheind acest capitol, că el face acest gest precum odinioară Luther a luat călimara şi l-a izbit cu ea pe

diavolul care intrase în camera lui.

Şi, în sfârşit, vreau să vă mai atrag atenţia asupra unui episod prin care culminează acest roman, şi care iarăşi poate fi citit separat, fiindcă are şi nu are legătură cu romanul. E vorba despre episodul tot atât de celebru al copiilor. Alioşa, îngerul acestui roman, aşa cum v-am spus, îşi petrece existenţa-el e ucenicul stareţului Zosima-între mănăstire şi casă. Mănăstirea e descrisă cu o amploare fără seamăn. Se zice că e celebra mănăstire „Obţină" de lângă Moscova. Stareţul Zosima este unul dintre cele mai importante personaje. Pentru aceasta, călugării i-au oferit slujbă şi loc la mănăstirea Alexandru Nevski.

Alioşa, cum vă spuneam, îşi petrece toată viaţa ca o legătură între două lumi total separate, lumea păcătoasă a Karamazovilor şi lumea pură, monahală, a mănăstirii, dominată de spiritul miraculos al stareţului Zosima.

În paranteză, trebuie să vă atrag atenţia asupra încă unui lucru, şi anume învăţăturile stareţului Zosima, care iarăşi fac un fel de carte separată, o expunere dintre cele mai fermecătoare a doctrinelor evanghel ice, despre iubirea de oameni. Alioşa, la sfârşit, după catastrofa

Dostoievski şi creştinismul rus întregii lui familii, apare în lumea copiilor. Acest episod e una dintre cele mai frumoase lecturi ce se pot citi în viaţă. Copiii sunt adunaţi cu toţii la mormântul unui copil, pe care tot ei îl înmormântează, Iliuşa. În mijlocul acestor copii apare Alioşa, ca un tânăr apostol care le predică ideea creştină că trebuie să creeze o ţară nouă, cea de a treia Rusie.

Cu această viziune de apoteoză, aruncată dincolo de infernul revoluţiei ruseşti, se termină opera lui Dostoievski. În acest roman al fraţilor Karamazov, e, prin urmare, întrupată concepţia lui Dostoievski, simbolizată prin cele trei Rusii: o Rusie naturală, alcătuită din bine şi rău, amestecate fără conştiinţa deplină a ceea ce trebuie să facă şi ce nu. Rusia aceasta naturală e simbolizată în patimile lui Dmitri. Pe urmă e Rusia cealaltă, intelectuală, dar deraiată de ideea filosofică raţionalistă şi politică, revoluţionară, pe care am văzut-o întrupată în romanul

Demonii şi care apare aici prin Ivan Karamazov. Cei doi eroi ai romanului, Dmitri – Rusia naturală şi Ivan – Rusia intelectuală, deraiată, nu sfârşesc bine: unul dispare în închisoare, celălalt în nebunie. Un singur erou rămâne întreg la sfârşitul romanului, Alioşa, gata să ducă pe umerii lui marea misiune de încreştinare, pe care i-a sădit-o în suflet stareţul Zosima. În acest simbolic Alioşa întrupează Dostoievski tot ce a putut să cugete el mai bun despre o lume şi o societate creştină viitoare, despre o Rusie regenerată, mântuită prin puterea Evangheliei.

I

Tragedia individualismului

Individualismul raţionalist şi iubirea în prelegerile de până acum am căutat să schiţăm însemnătatea lui Dostoievski în literatura rusă şi însemnătatea lui pentru vremea de astăzi. Am căutat mai departe să vă schiţez o biografie a lui Dostoievski, iar pe urmă – antecedenţii ideologici din cultura rusească, atunci când am vorbit despre occidentalişti şi slavofili, şi iată-ne astăzi în pragul doctrinei dostoievskiene.

Domnilor, opera lui Dostoievski, pentru cine vrea s-o studieze şi nu are încă elementele necesare, e ca o pădure de enigme, prin care se poate cineva încurca, fără să găsească un fir care să-l ducă la luminiş. Este aşa de stufoasă, aşa de enigmatică, în diferitele ei aspecte, încât, neiniţiat, este foarte greu să ajungi la sensul suprem sau la ideea centrală a acestei opere.

Şi atunci se pune întrebarea: care este ideea conducătoare, ideea centrală a autorului însuşi, ideea care să radieze sensul maiestuos, imperial, peste acest tufiş al operei lui Dostoievski?

Am citit felurite cărţi, ruseşti şi străine, asupra concepţiei lui Dostoievski. Dar. din tot ce am citit eu, m-am oprit asupra a două cărţi în special, pe care vi le recomand şi dumneavoastră, ca fiind cele mai valoroase în ceea ce priveşte educaţia generală pentru a intra în sensul adânc al operei lui Dostoievski. Una este cartea lui Nicolae Berdiaev, Spiritul lui Dostoievski, apărută în nemţeşte, dar

pe care o găsiţi şi în franţuzeşte sub titlul: L-esprit de Dostoievskv, şi alta, o carte germană pe care o găsiţi numai în această limbă, a unui tânăr gânditor, Hans

Nichifor Crainic

Prager, intitulată Concepţia despre lume şi viaţă a lui Dostoievski. Cine va citi aceste două cărţi nu va greşi în interpretarea lui Dostoievski, căruia mulţi dintre autorii care se ocupă cu el şi cu opera lui îi dau diferite alte interpretări. Să vă dau un singur exemplu: un scriitor mediocru a ajuns la concluzia că Dostoievski era ateu şi că opera lui este opera unui ateu. Este o aberaţie prin însuşi fondul operei dostoievskiene, adânc religios. Dacă aveţi la îndemână aceste două cărţi, vă puteţi orienta just şi sigur în ceea ce priveşte concepţia lui Dostoievski şi găsirea sensului operei lui. Domnilor, ce zice Hans Prager? Hans Prager crede că esenţa concepţiei lui Dostoievski constă în aceste două idei: individualismul abstract şi universalismul iubirii, sau universalismul iubirii ca soluţie împotriva individualismului abstract.

Cartea sa este o lucrare foarte sistematică, conţinând liniile esenţiale ale filosofiei lui Dostoievski. Dumneavoastră să ştiţi că, atunci când este vorba de un autor care nu e un filosof şi nu îşi sistematizează singur gândirea, ci un artist care şi-a divizat concepţia lui în diferite întrupări artistice, cum este Dostoievski, un critic sau un autor care scrie asupra lui, poate să greşească.

De ce? Fiindcă se poate întâmpla să sistematizezi pe seama scriitorului idei care să nu fie ale lui şi, de dragul înlănţuirii logice a unui sistem, se poate întâmpla să înlocuieşti cu ideile tale, ideile reale pe care le-ar fi avut autorul studiat. Acesta nu este cazul lui Hans Prager, care, deşi face o expunere cât se poate de sistematică şi bogată a filosofiei lui Dostoievski, nu depăşeşte realitatea cugetării acestuia şi nu impietează cu nimic asupra adevărului pe care îl gândea Dostoievski. De aceea cartea lui este recomandată, căci nu desfigurează cugetarea dostoievskiană. Sâmburele concepţiei dostoievskiene este formulat prin urmare de Hans Prager în aceste cuvinte:

individualismul abstract şi universalismul iubirii. Ce vrea să spună Hans Prager cu aceste formule pe care le-a dat?

Individualismul abstract, cum îl numeşte el, este acea atitudine a insului singularizat, întrupat în diferite personaje din opera lui Dostoievski, bunăoară în personajul Raskolnikov din Crimă şi pedeapsă, în personajul Piotr Verhovenski, în Nicolae Stavroghin, în Kirillov şi în Şi galiov din Posedaţii, sau în Ivan Karamazov din romanul Fraţii Karamazov. Aceste personaje reprezintă o concepţie individuală a vieţii, o atitudine ale cărei rădăcini stau în egocentrism.

Dostoievski şi creştinismul rus

Eul individual al acestor personaje devine un fel de centru al lumii şi nu ei sunt făcuţi pentru lume, ci lumea e considerată ca fiind creată pentru ei, la dispoziţia lor. Atitudinea aceasta individualistă, care îşi are rădăcinile în acest egocentrism sau, dacă voiţi, în egoism, ca să vorbim în limbajul moral, e frământată şi susţinută de raţiune. Atitudinea individualistă este de fapt o atitudine raţională. E susţinută de raţiunea logică, pe care Dostoievski o numeşte raţiunea euclidiană. Cealaltă atitudine, în totalitate antinomică, e atitudinea universalismului iubirii. Personajele care reprezintă acest universalism al iubirii din opera lui Dostoievski sunt: Sonia din Crimă şi pedeapsă, prinţul Mîşkin din romanulldiotul, ori marea figură care domină prin doctrina ce reprezintă şi care înseamnă simbolizarea însăşi a Bisericii ortodoxe, stareţul Zosima din romanul Fraţii Karamazov sau, în sfârşit, Alioşa din acelaşi roman. Prin aceste personaje nu lumea e făcută pentru individ şi la dispoziţia individului, ci insul este făcut pentru lume şi la dispoziţia lumii. Atitudinea în viaţă a unor asemenea personaje îşi are izvorul nu în egoismul individualismului abstract, ci, zice Hans Prager, într-un cosmocentrism, şi aici greşeşte Hans Prager când crede că în cosmocentrism îşi are izvorul această atitudine universalistă. De ce? Pentru că toate aceste personaje care sunt într-o vastă şi universală legătură cu lumea, prin marele şi covârşitorul sentiment al iubirii, nu consideră

această iubire ca şi cum ea şi-ar avea izvorul în lume şi ar emana din lume, ci consideră această iubire ca avându-şi izvorul în Dumnezeu, ca fiind de esenţă divină.

Izvorul ei deci este în teocentrism. Pentru că, pentru toate aceste personaje, inclusiv pentru creatorul lor, Dostoievski – şi vom vedea asta din dezvoltarea în continuare a prelegerilor noastre –, iubirea universală pentru lume şi pentru ins este Dumnezeu însuşi. Prin urmare, universalismul lui Dostoievski îşi are originea într-un teocentrism, iar nu în cosmocentrism, cum crede şi scrie Hans Prager în foarte valoroasa lui lucrare. Dar, domnilor, această formulă care vrea să cristalizeze ideea stăpână, conducătoare, ideea dominantă a concepţiei lui Dostoievski, se pare totuşi că este insuficientă. Fără îndoială că am exprimat foarte mult când am zis că această atitudine, individualismul, îşi are izvorul în egoism, dar n-am exprimat totul şi fără îndoială că am exprimat foarte mult când am spus că universalismul îşi are izvorul în

Nichifor Crainic cosmocentrism – cum zice Hans Prager, sau în teocentrism, cum am zice noi – dar iarăşi mi se pare că nu e de ajuns. Numai cu aceste elemente la îndemână nu se poate totuşi intra profund în sensul adevărat al operei lui Dostoievski. Există o altă idee, care formează ultima esenţă a concepţiei lui, şi această idee ne-o pune la îndemână Nicolae Berdiaev în cartea care de fapt e cea mai profundă din câte s-au scris despre Dostoievski. Nicolae Berdiaev spune, într-unul din cele mai interesante capitole ale acestei cărţi, că ideea dominantă, ideea de bază a filosofiei lui Dostoievski este ideea de libertate.

Fără această idee e foarte greu să înţelegem diferite personaje din opera lui şi este foarte greu să găsim linia de ansamblu a cugetării lui Dostoievski, întrupată de-a lungul romanelor sale. Şi are dreptate Nicolae Berdiaev. Domnilor, Dostoievski, cum ştiţi, s-a format în veacul al XIX-lea, care este veacul de apoteozare a ideii de libertate în domeniul filosofiei mişcărilor sociale şi politice, cum ştiţi foarte bine, şi tot aşa de intens şi în domeniul literaturii din această vreme.

Chiar din copilărie, în casa părintească face cunoştinţă cu Schiller, marele poet german, care era foarte iubit în casa părinţilor lui. Sensul concepţiei lui Schiller este, ştiţi cu toţii, ideea de libertate. Dar la Schiller libertatea avea sensul curent din vremea lui, social, politic sau naţional, dacă vreţi. Nu despre această libertate este vorba în opera lui Dostoievski. E adevărat că scriitorul, încă din copilărie, prin contactul cu lectura lui Schiller, s-a familiarizat cu ideea de libertate, dar nu despre libertatea socială, politică sau naţională este vorba în primul rând în opera lui Dostoievski şi nu acest fel de libertate este aceea care este la baza concepţiei lui, ci e vorba de o libertate cu un sens mult mai adânc, mai larg, mai universal, mai metafizic. Este vorba de însăşi libertatea primordială a omului, ca mediu ambiant în care a fost creat. Această libertate ontologică, prin urmare, care este la temelia fiinţei umane însăşi, este şi la temelia operei lui Dostoievski. Pe ea trebuie să o presupunem ori de câte ori vrem să înţelege n actele, în sens negativ sau pozitiv, care se găsesc în opera lui Dostoievski.

Nicolae Berdiaev distinge cu acest prilej două feluri de libertate sau două libertăţi: o libertate pe care o cunoaştem prin termenul de liber arbitru, care constă în facultatea de a alege între bine şi rău, sau libertatea de a căuta adevărul sau minciuna, şi al doilea fel de libertate.

Dostoievski şi creştinismul rus cea absolută, dacă voiţi, libertatea adevărului găsit, pe care noi o vom numi cu un termen nou, de libertate în har sau haricâ. În stadiul libertăţii prime, sau a liberului arbitru, închipuiţi-vă pe om singur, fără ajutorul lui Dumnezeu, căutând singur să aleagă, să decidă între bine şi rău, căutând singur să descopere adevărul. În stadiul acesta de libertate, libertatea umană însăşi e contrariată de o altă realitate pe care o găsim în ordinea naturii şi care e necesitatea. Libertatea şi necesitatea sunt, prin urmare, cele două puteri care caută să se domine una pe alta la acest stadiu al primei libertăţi. În cazul al doilea nu mai este vorba de necesitate, de autonomia dintre libertatea umană şi

necesitate, fiindcă aici se presupune că necesitatea, care constă în legile şi ordinea naturii, este înfrântă. Înfrântă cum? Nu prin puterea omului, ci prin puterea care se adaugă omului prin harul dumnezeiesc, prin graţia divină. Libertatea spirituală, în sensul acesta mare, dacă voiţi, în sens absolut, şi harul, iată două mari noţiuni, al căror raport constituie una dintre cele mai grele probleme de precizat din câte au apărut vreodată în domeniul cugetării.

Acest raport dintre libertatea spirituală pură şi harul lui Dumnezeu care intervine în această libertate e problema cea mare care l-a chinuit pe Fericitul Augustin, şi ştiţi că el, căutând să rezolve această problemă, să dea o soluţie acestui raport dintre libertate şi har, a găsit-o căzând în predestinaţianism, şi de aceea pentru noi el este numai Fericitul Augustin, nu Sfântul Augustin. Tot acest raport, dintre libertate şi har, e problema cea mare care a chinuit viaţa întreagă a unui genial cugetător francez, Blaise Pascal, pe vremea jansenismului, acel curent de gândire care se ocupa de problema harului. Ştiţi foarte bine că, în pofida subtilităţii fără egal a minţii sale geniale şi profunzimii acestei minţi şi cu toată pasiunea de o viaţă întreagă concentrată asupra acestei probleme, Pascal n-a izbutit să rezolve punctul de vedere raţional al acestui raport dintre libertate şi har.

Este pentru raţiunea noastră una dintre cele mai grele probleme. Dar în realitate, libertatea şi harul nu constituie o problemă de rezolvat pe cale raţională, şi pentru Dostoievski acest raport nu constituie o problemă de logicăsau o problemă de filosofie pură. Pentru el, libertatea şi harul, sau libertatea fără har, sunt probleme ale vieţii însăşi, nu ale filosofiei, fiindcă toată cugetarea lui Dostoievski nu este o cugetare de cabinet, ci o cugetare care exaltă direct din creaţia vieţii, din curaj, din

Nichifor Crainic caracterul dumnezeiesc al vieţii însăşi. Cugetarea sa se dezvoltă direct, ca un abur care se ridică din căldura proaspătă şi vie a vieţii. Nu e o cugetare care să se enunţe în formule raţionale, ca şi cum ar fi elaborată dintr-un cabinet de filosofie. De aceea, aceste

probleme ale libertăţii în afară, sau ale libertăţii fără har, sunt pentru el probleme ale vieţii însăşi, iar nu ale filosofiei. Pentru el, problemele filosofice nu se rezolvă decât în actele pe care eroii le fac. După aceste acte, căci aceasta este esenţa doctrinei creştine, cunoaştem dacă cineva trăieşte în libertate fără har sau în libertatea harică. Tot ce putem să spunem, din punct de vedere raţional sau doctrinar, dacă vreţi, asupra raportului dintre libertate şi har, este că harul nu impietează cu nimic asupra libertăţii sociale a omului. Harul este ceva care nu deformează libertatea, ci se adaugă libertăţii, întărindu-i puterea şi sugerându-i, ca să zicem aşa, directiva adevărată. Cei care au ajuns la acest stadiu de a trăi libertatea harică, şi aceştia sunt sfinţii, trăiesc ca în absolut, prin urmare în afară de determinism, de necesitatea legilor naturii. Dacă sunt sfinţi care au izbutit să facă minuni, care au trăit în imediata vecinătate a lui Dumnezeu, nu direct în unire cu El, aceasta se datorează stadiului suprem de libertate harică la care au putut să ajungă, şi care înseamnă o dezrobire totală de domnia necesităţilor legilor naturii, domnie care în stadiul libertăţii harice opune o autonomie puternică libertăţii umane obişnuite, în opera lui Dostoievski este vorba de amândouă aceste feluri de libertate. Sunt două mari categorii de eroi în romanele lui Dostoievski. Eroii din prima categorie trăiesc primul stadiu de libertate, şi fie prin raţiunea lor excesivă, fie prin pasiunile lor excesive, trăiesc până la extrem libertatea lor umană sau liberul lor arbitru. Eroii dina două mare categorie trăiesc în domeniul celei de a doua libertăţi, cea harică, a libertăţii în Duh.

Acum, revenind la formula pe care o dă Hans Prager: individualismul abstract şi universalismul iubirii, putem spune că pe linia libertăţii pur şi simplu, a liberului arbitru, eroii lui Dostoievski întrupează atitudinea individualismului abstract. Pe linia libertăţii harice, a libertăţii în Dumnezeu, ceilalţi eroi întrupează universalismul iubirii creştine. Prin urmare, atunci când am zis că atitudinea individualismului abstract îşi are

rădăcinile în egocentrism, am înţeles, ca şi Berdiaev, că îşi are rădăcinile în libertatea aceasta arbitrar

Dostoievski şi creştinismul rus întrebuinţată de individ. Şi tot astfel, atunci când am zis că universalismul iubirii îşi are rădăcinile în teocentrism, am înţeles – tot prin Berdiaev

— Că îşi are rădăcinile în această libertate spirituală, de har divin.

Crescuţi pe aceste linii, eroii lui Dostoievski vor clădi două serii de viaţă, total opuse una alteia. Eroii care cresc din substanţa libertăţii arbitrare, sau arbitrar întrebuinţată, vor trăi până la exces patimile lor, fie patimi raţionale, fie patimi umane pur şi simplu, şi vor ajunge să întrupeze figurile cele mai omeneşti pe care le puteţi afla în viaţă şi în creaţia artistică. Aceştia sunt şi cei mai numeroşi în opera lui Dostoievski. Eroii ceilalţi, care îşi trag substanţa din libertatea harică, sunt mai puţini, şi ei vor căuta să îmbrăţişeze în dezvoltarea personalităţii lor cât mai mult din universalismul concepţiei creştine a iubirii.

Un iad dedesubt şi un început de rai deasupra, pe care le clădeşte viziunea lui Dostoievski, având la bază această fundamentală concepţie a libertăţii ontologice, umane. Există în opera lui Dostoievski o bucată literară care cred că este realizată tocmai pentru a da el însuşi cheia doctrinei lui. Este o bucată scrisă în ultimii ani ai vieţii sale, intitulată Visul unui om ridicol, care se găseşte în volumul III şi ultimul din Jurnalul unui scriitor.

În cartea aceasta, cum v-am spus şi altă dată, alcătuită în cea mai mare parte din articole şi studii, iar printre ele şi câteva foarte caracteristice şi semnificative nuvele şi povestiri, cugetarea lui Dostoievski devine transparentă. Visul unui om ridicol nu e nici povestire, nici nuvelă, ci un poem filosofic cu caracter simbolic, unul dintre cele mai frumoase poeme filosofice care se pot citi în viaţă. E scris cam în vremea când el lucra la marele şi ultimul său roman, Fraţii Karamazov, şi cred că e scris înadins, pentru a da cheia operei lui atunci când, bătrân

scriitor, se uită în urmă peste toată gândirea, pădure de enigme, pe care o lăsase în cărţile sale.

Iată în ce constă acest poem. Un cetăţean din Petersburg, foarte amărât, răpus – cum zice Dostoievski – de iremediabila melancolie a convingerii că în lume totul e fără însemnătate, prin urmare că viaţa aceasta nu are niciun sens, hotărăşte să se sinucidă. Nu se sinucide încă şi adoarme. Adormind, are un vis şi visul lui e tot acest poem. Se face că un geniu necunoscut, după ce s-a sinucis, îl ridică prin spaţiile interstelare şi-l duce dintr-odată într-o lume fericită, care seamănă cu

Nichifor Crainic ceea ce elinii înţelegeau prin „arcadia fericită” şi ceea ce noi creştinii înţelegem prin Edenul iubirii.

În această lume, care e lumea fericiţilor, domină o universală armonie. E o lume de înţelegere reciprocă, de desăvârşire a raporturilor dintre oameni şi dintre toate fiinţele. Aceste raporturi de la om la om sunt numai de iubire, ca şi raporturile dintre om şi fapte, ca şi raporturile dintre toate faptele.

În această lume fericită, de armonie, nu sunt biserici, nu sunt temple, pentru că toată lumea la un loc este un templu, şi toate aceste fapte, oameni, plante şi animale trăiesc în legătură directă cu marele tot.

Oamenii nu nasc, moartea însăşi este o fericită adormire. Nu ştiu ce este păcatul. Totul se petrece, cum v-am spus, într-o nealterată armonie. Ce se întâmplă însă? E de ajuns ca în această lume fericită să apară sufletul unui sinucis, ca totul să se tulbure dintr-odată ca printr-o minune, totul dintr-odată să se învenineze şi toată această lume să intre într-o iremediabilă putrefacţie. Încep să apară probleme care nu erau înainte: oamenii încep să se ucidă între ei şi să se sinucidă, să-şi clădească biserici şi să se diferenţieze prin profesiuni, să se certe asupra adevărului şi să intre în eroare. Această lume, o dată intrată pe calea erorii, din eroare în eroare, alunecă şi se prăbuşeşte tot mai adânc în decadenţă.

Strigătul acestei lumi este acum următorul: nu viaţa

e lucrul principal, ci cunoaşterea acestei vieţi, nu fericirea e lucrul principal, ci cunoaşterea, alegerea fericirii. Prin urmare, noi trebuie să alcătuim de acum încolo o societate raţională. Sinucisul, care vede toată această transformare a lumii acesteia fericite, şi care, venind din lumea reală, ştie ce înseamnă a clădi o societate raţională, se opune categoric, se oferă în cele din urmă să fie omorât, numai să nu ajungă la această supremă catastrofa, care e lumea raţională. Aici, nimic nu mai este de făcut.

Judecata lor este contrafăcută, ei fiind o generaţie nebună şi condamnată să fie azvârlită în balamuc. În momentul acesta, el se deşteaptă, iar deşteptându-se reflectează. A fost un vis? Nu cumva acest vis conţine adevărul? De ce visurile n-ar conţine adevărul mai mult decât ceea ce credem cu mintea noastră că este adevărul?

Dostoievski şi creştinismul rus în lumea pe care a visat-o nu-i este greu să identifice lumea reală, infernală în care trăieşte el. De unde vine infernul care e în lumea de astăzi, al societăţii care vrea să se clădească pe baze raţionale? Şi gândindu-se la forma lumii pe care a visat-o, el ajunge la convingerea că aceasta se datorează faptului că noi oamenii falsificăm sensul vieţii, socotind esenţial ceea ce e secundar în viaţă, proclamând de exemplu că nu viaţa e lucrul principal, ci cunoaşterea vieţii, că nu fericirea e lucrul principal, ci cunoaşterea fericirii.

Prin urmare, în această falsificare a sensului vieţii constă toată nefericirea care face din această viaţă un adevărat infern. Aceasta este una din ideile esenţiale ale acestui poem. A doua idee esenţială este că această societate de armonie, pe care a visat-o acest om ridicol, se poate realiza pe pământ. Cum? Prin iubire, exclusiv prin ea. „Iubeşte pe aproapele tău”, spune el. Acesta este esenţialul, acesta este totul şi nimic în plus nu contează.

Raiul se poate realiza şi aici pe pământ, se poate realiza chiar într-o clipă, într-o zi, într-o oră, zice el, numai prin iubire. Acesta e poemul pe care îl visează omul ridicol al lui Dostoievski şi aceasta este cheia care ne introduce în însăşi concepţia despre viaţă a lui Dostoievski.

Dostoievski este un iraţionalist. Dostoievski nu crede în raţiune. Ceva mai mult, Dostoievski crede că raţiunea este sursa nenorocirilor omenirii, că această raţiune, libertatea arbitrară a omului, este sursa din care pornesc crimele, sinuciderile şi crimele în masă, care sunt revoluţiile, precum şi nebuniile oamenilor. Remediul este întoarcerea la sensul primar al vieţii, adică la iubirea divină, iubirea în libertatea harică. Fiindcă raţiunea este ceva de ordin secundar, este o valoare secundară. Iubirea e valoarea primordială, esenţială, iar raţiunea este o valoare secundară, o valoare neglijabilă.

Chestiunea nu este de a concepe, ci de a trăi. Acesta este lucrul principal. Stareţul Zosima spune la un moment dat această frază care este un accent culminant în convingerea lui Dostoievski: „În nesfârşitul timpului şi al spaţiului a existat o voinţă spirituală, aici pe pământ, care a zis: «Eu sunt să iubesc»”.

Totodată, iubirea este o esenţă primară a vieţii, nu o consecinţă, nu ceva de gradul şi momentul al doilea. „Eu sunt să iubesc”, nu „eu sunt şi prin urmare iubesc”.

Nichifor Crainic

Dostoievski nu s-a ocupat propriu-zis cu filosofia, dar oricine poate vedea în acest dicton pe care el îl pune în gura stareţului Zosima o formulă antinomică pe care o opune celebrului dicton a lui Descartes: „cuget, deci exist”, „cogito, ergo sum”.

Descartes, care este tatăl individualismului abstract în filosofia modernă, pune toată existenţa în acest „cogito, ergo sum”. Cuget, prin urmare sunt, ca şi cum dacă n-aş cugeta, n-aş fi. Aceasta este una dintre marile erori pe care filosofia modernă le-a creat împotriva vieţii.

Concepţia lui Dostoievski este tot ce poate fi mai opus cartezianismului, aşa cum l-a creat cugetarea individului abstract modern. Din acest „cogito, ergo sum” se va dezvolta în mod logic un Raskolnikov şi toată consecinţa actelor lui care duc la crimă, fiindcă toţi aceşti eroi, în frunte cu Raskolnikov şi terminând cu Ivan Karamazov, cugetă după metoda carteziană, după raţiunea

euclidiană, cum s-ar zice.

Raskolnikov ajunge prin acest fel de a cugeta să o omoare pe cămătăreasă şi pe sora ei, Kirillov ajunge la sinucidere, Stavroghin ajunge tot la sinucidere, Ivan Karamazov ajunge la nebunie, iar Piotr Verhovenski şi Şi galiov, personaje din romanul Posedaţii, ajung la teoria crimei în masă, revoluţia, lată, prin urmare, ultimele consecinţe pe care Dostoievski le vede dezvoltându-se din concepţia libertăţii întrebuinţată în mod arbitrar şi individual.

Genialitatea lui Dostoievski constă mai ales în această putere, într-adevăr fenomenală, ca în epoca aceea, când începuse să se proclame principiul tuturor libertăţilor sociale, naţionale, filosofice ş.a.m. d „când începuse să se dezvolte socialismul şi ideea socialistă, care avea să dea naştere la urmă comunismului ca idee de dezrobire a omului, să vadă ultimele consecinţe la care avea să ducă ideea de libertate întrebuinţată fără ajutorul harului, ideea de libertate laică, i-am putea zice, fiindcă ultima ei consecinţă este robia în masă a indivizilor.

E principiul, stabilit de unul dintre personaje, şi galiov: „Pornind de la nemărginita libertate, voi ajunge la nemărginitul despotism”. Este realitatea la care a ajuns această idee de libertate, trecută prin liberalismul veacului trecut şi prin socialismul de astăzi.

Dostoievski a văzut sintetic, dintr-odată, consecinţele şi tragedia ideii de libertate fără har. Acesta este unul dintre meritele excepţionale ale viziunii lui geniale asupra tuturor realităţilor din lume. Cealaltă

Dostoievski şi creştinismul rus idee, „eu sunt să iubesc”, principiul iubirii universale creştine, este concepţia pe care el o opune ca salvare a umanităţii din această catastrofa.

Domnilor, poate că a fost puţin cam abstract. Eu am căutat să fac această lecţie cât mai concret cu putinţă, dar acestea sunt liniile fundamentale pe care se vor mişca de aici încolo prelegerile noastre, în căutarea de a vă expune ceea ce este esenţial în concepţia filozofico-religioasă a lui

Dostoievski, aşa cum reiese ea din opera lui literară.

Raskolnikov, victima crimei sale începem astăzi, după prelegerea introductivă de ieri, să ne ocupăm de acea serie de personaje în care Dostoievski a întrupat ideea individualismului abstract.

Acest individualism abstract este, cum v-am spus, o expresie pe care o întrebuinţează Hans Prager în lucrarea lui. Eu sunt de părere că, în loc de individualism abstract, să-i zicem mai degrabă individualism raţionalist, fiindcă acesta este numele lui mai adevărat când este vorba de oameni care au căzut victimă erorii raţiunii individualiste, care au căzut sub obsesia sau, şi mai departe, sub posesiunea erorii raţiunii individualiste. Prima figură mare pe care o întâlnim în opera lui Dostoievski este studentul Rodion Raskolnikov, eroul din romanul Crimă şi Pedeapsă. V-am spus că, de predilecţie, eroii lui Dostoievski sunt tineri. Şi în special studenţi. Pentru că Dostoievski este frământat, chinuit de viziunea unei omeniri viitoare mai bune decât aceea pe care o experimentează, era firesc ca să vadă realizarea acestei omeniri viitoare în primul rând prin tineretul care se ridică.

S-a preocupat necontenit de această idee, sensul dominant, tendinţa dominantă a operei lui, iar eroii şi-i alege prin urmare din această lume tânără, eroi fie în sens negativ, care să întrupeze idei eronate pe care vor să le combată, fie în sens pozitiv, care să întrupeze ideile mari în care Dostoievski vedea posibilităţile de mântuire ale omenirii.

Nichifor Crainic

Rodion Raskolnikov este unul dintre aceşti eroi. E un student căzut victimă raţionalismului individualist. Sărac, singuratic, fire meditativă, un suflet foarte bun în fondul lui, el se dedă cu trup şi suflet orgiei de a raţionaliza, orgiei de a raţiona, de a cugeta, de a găsi prin el însuşi sensul vieţii şi al lumii, dar exclusiv prin el însuşi.

Gimnastica aceasta de predilecţie raţională îl duce, cum era firesc, la concluzia că el este un exemplar rar al umanităţii, un exemplar excepţional, un individ de rasă

deosebită, şi că, prin urmare, dată fiind această superioritate naturală pe care i-o demonstrează lui raţiunea personală, el este în afară de legi şi mai presus de legi. Pentru Rodion Raskolnikov, legile sunt făcute ca să asculte de ele oamenii de duzină, oamenii obişnuiţi, oamenii de rând. El însă, fiind un exemplar cu totul excepţional prin darul raţiunii pe care îl are, este în afară de orice lege.

Aceasta este prima caracteristică a acestui personaj în care se întrupează individualismul raţionalist pe care îl combate Dostoievski. Marea lui atracţie este figura lui Napoleon, genialul uzurpator politic aflat şi el în afara oricăror legi.

Napoleon este obsesia de fiecare clipă a lui Rodion Raskolnikov. Fireşte, prin această tendinţă a lui de a se asemăna cu Napoleon în soarta pe care şi-o doreşte, facem cunoştinţă imediat cu cealaltă trăsătură a individualismului raţional, cu orgoliul. În contrast total cu sărăcia şi modestia mediului social căruia el îi aparţinea, este de un diabolic orgoliu în ce priveşte voinţa de a-şi afirma puterea individuală a cugetării lui asupra celorlalţi oameni. El crede, prin urmare, că deasupra legilor şi a oamenilor, deasupra societăţii întregi, el are un drept, care îi aparţine numai lui însuşi, de a face ce vrea şi cum vrea. Rodion Raskolnikov este obsedat necontenit de ideea voinţei de putere.

El vrea puterea cu orice chip. „Voinţa de putere” – ştiţi cu toţii

— Este o expresie a lui Napoleon. În Raskolnikov am spune că avem de-a face cu o figură în care se întrupează deplin doctrina napoleoniană asupra omului. Să nu facem însă vreo confuzie. Raskolnikov este o apariţie mult anterioară filosofiei lui Friedrich Nietzsche.

Nietzsche, admirator al geniului lui Dostoievski, îi este ulterior din punct de vedere cronologic. Prin urmare, această figură în care am putea spune că se întrupează prin excelenţă doctrina lui Nietzsche asupra omului, a individualismului acestuia care se socoteşte superior

Dostoievski şi creştinismul rus celorlalţi oameni, este o întrupare anticipată a doctrinei lui Nietzsche, căci o influenţă a acestuia asupra lui Dostoievski nu era posibilă.

Individualismul abstract raţionalist al lui Rodion Raskolnikov îl împinge la credinţa că el are misiunea de a regenera omenirea, prin puterea raţiunii lui individuale.

— Dostoievski are o atitudine specială faţă de tot ce este elaborare raţională şi în special faţă de ceea ce este specific raţiunii, adică de filosofie.

— El crede că raţiunea, care funcţionează în om numai ca raţiune, fără să fie susţinută de celelalte componente ale sufletului, desprinsă astfel de om şi funcţionând în sine şi aparte, este ceva diabolic. Aceasta este convingerea lui Dostoievski şi de aceea raţionalismul lui Rodion Raskolnikov apare ca un instrument prin care diavolul lucrează asupra acestui individ, asupra acestui student, dându-i masca înşelătoare a acestei aparenţe, şi anume că lucrează pentru mântuirea omenirii. Prin urmare, Rodion Raskolnikov apare de la început învăluit în masca binelui, în aparenţa binelui. Rodion Raskolnikov este un criminal ajuns la crimă prin elaborarea logică a raţiunii lui personale, pentru că, vom vedea, alta e rasa lui, natura lui sufletească, dar la crimă ajunge numai prin înlănţuirea de judecăţi perfect logice din punct de vedere al vieţii lui personale şi a vieţii celorlalţi.

Astfel, într-o bătrână cămătăreasă se întrupează tot ce poate fi mai tiran pentru societatea umană. Această bătrână cămătăreasă reprezintă, pentru Raskolnikov, tirania celor tari, care trebuie abolită pentru a elibera pe cei ce suferă. Punându-şi prin urmare raţiunea în funcţie de binele social, el ajunge printr-o serie întreagă de raţionamente logice la convingerea nezdruncinată că această bătrână trebuie ucisă. Mai trebuie să-şi demonstreze ceva lui însuşi, prin această ucidere? Trebuie să-şi demonstreze o idee la care ţine, şi anume că el, ca fiinţă superioară cu totul excepţională, este un om cu totul liber, voinţa lui se mişcă într-o libertate absolută, el poate să facă ce vrea, cum vrea, prin principiul pe care-l

proclamă el pentru naturile excepţionale ale omenirii: Totul e permis.

Pentru naturile excepţionale totul e permis. Acesta este principiul pe care şi-l proclamă el şi în care se cuprinde de fapt tot moralismul întrupat în această figură. Cu o zi înainte de crimă, Rodion Raskolnikov are un vis foarte semnificativ. Se visează pe sine copil şi în acest vis îşi

Nichifor Crainic aduce aminte de o scenă din copilăria lui. Trecea pe stradă şi a întâlnit un ţăran beat, care-şi bătea până la sânge calul. Copilul, care era el, a început să ţipe, căutând să salveze dobitocul din suferinţă, căci n-o putea îndura numai văzând-o.

Se întreabă la urmă, deşteptându-se din acest vis, dacă el, căruia i-a fost aşa de milă în copilărie de un cal bătut până la sânge, este acela care trebuia să ucidă. Vedem prin acest vis că se dezgroapă în el fondul bun cu care acest om venise pe lume. În momentele următoare însă, raţiunea lui pune din nou stăpânire pe el, organ nestricabil al logicii lui, îl seduce iarăşi şi se stăpâneşte în el convingerea că trebuie să ucidă spre binele umanităţii. Din acest amănunt caracteristic lui Dostoievski înţelegem că nu avem de-a face cu un criminal înnăscut, un tip lambrosian, cum am zice, ci cu o natură bună în fondul ei, căzută însă victimă şi confiscată de puterea diabolică a raţiunii. Raskolnikov ucide. Se întâmplă însă încă un lucru. Deşi a calculat toate amănuntele crimei cu o perfectă luciditate, când a ajuns la crimă s-a întâmplat ca în loc de una să facă două. Ştiţi, victima Elizabeta – o fiinţă foarte bună – surprinzându-l, a trebuit să fie ucisă şi ea tocmai pentru a nu exista mărturie.

Iată, prin urmare, prin acest amănunt deopotrivă de sângeros

— A doua crimă –, calculul raţiunii lui dăduse din prima fază greş, fiindcă el a vrut să ucidă numai pe bătrână, dar a trebuit să ucidă şi pe a doua fiinţă care era complet nevinovată şi nu intra cu nimic în logica raţională a crimei ce trebuia să se întâmple. Prin acest episod, crimă

prin surpriză, Dostoievski vrea să dezvăluie, să pună în evidenţă cât de fals e calculul raţiunii, cu tot aspectul de logică perfectă pe care l-ar avea. Cu câteva zile înainte de săvârşirea crimei, acest om care proclamă imperiul raţiunii personale asupra lumii ne este descris într-o stare aproape de halucinat. Toate actele pe care le săvârşeşte el cu câteva zile înainte de crimă sunt actele unui om mecanizat care nu mai pare deloc stăpânit de sine şi care parcă este dus de un determinism din afară, ce comandă şi execută mecanic lucruri pe care nu le mai voieşte, ci numai le execută ca dintr-un ordin misterios.

Acest amănunt de descriere vrea să ne spună şi el încă ceva: că omul care se socoteşte aşa de tare, până la a se proclama supraom, şi aşa de liber, absolut liber în puterea raţiunii lui individuale, ajunge să fie

Dostoievski şi creştinismul rus obsedat şi posedat de această raţiune, ajunge, prin urmare, din liber cum se crede, să fie pur şi simplu rob al unui determinism care pune completă stăpânire pe voinţa lui. A ucis. Ce credeţi că va urma? Din aceste crime va decurge binele omenirii, răzbunarea dreptăţii sociale pe care a vrut-o el? Fireşte că nu. Dar va urma altceva: admonestarea în faţa lui însuşi, a absolutei libertăţi, a voinţei lui, a sentimentului acela solemn, imperial, orgolios că el este un om liber absolut să facă ce vrea? Nici atât. După crimă, toate argumentele logice care au dus la crimă, văzute după ce a săvârşit-o, i se par complet false. Dar asta nu e nimic. Eroul nostru cade într-o stare de completă disperare, nu disperare – şi acest lucru e accentuat de autor – din frica pedepsei, fiindcă pedeapsa o va îndeplini cu toată bărbăţia, ci disperarea din ruşine, din ruşinea că va fi arătat de acum încolo ca un criminal, disperarea din orgoliul lui rănit, care se vede în faţa ororii pe care i-o provoacă lui însuşi crimele ce le-a săvârşit.

Toate aceste lucruri sunt descrise de Dostoievski cu o putere de analiză într-adevăr fără egal. Nici nu există scriitor în omenire care să fi analizat cu atâta putere sufletul criminalului.

Toate descrierile lui Dostoievski intră de fapt perfect în analizele ştiinţifice pe care criminologii le-au făcut asupra sufletului criminalului. Societatea de criminologie din Petersburg, de pe vremea aceea, îl proclamă membru al ei, socotindu-l ca pe un fel de somitate în materie criminologică. Fiindcă, încă o dată, nu există scriitor în omenire, care să fi analizat vreodată atât de profund, atât de amănunţit, atât de magistral sufletul criminalului. În Rodion Raskolnikov, după crimă, se petrece însă un lucru şi mai ciudat, tendinţa de a-şi mărturisi crima. Aceasta de altfel este o tendinţă generală a criminalilor. El nu mai poate suporta în el însuşi crima pe care a săvârşit-o. Trebuia să dea pe faţă şi, ca un câine bătut de stăpân, se învârte zile întregi în jurul poliţiei, vrând să mărturisească, intrând în legătură cu poliţiştii, punându-i pe urmele adevărate ale crimei şi neîndrăznind să mărturisească, până când, în cele din urmă, îndemnat de sora lui şi de Sonia, iubita lui, mărturiseşte crima.

În această trăsătură a sufletului criminal evidenţiată de Dostoievski aşa de puternic, noi trebuie să vedem ceva foarte caracteristic pentru sufletul uman. Este refuzul puterilor adânci din acest suflet.

Nichifor Crainic refuzul de a concepe crima săvârşită de acelaşi individ. E ceea ce numim conştiinţa morală care se ridică din adâncul fiinţei, ca un protest categoric împotriva răului pe care l-a săvârşit. Însăşi această trăsătură a sufletului criminal este o dovadă categorică de nobleţe, de bunătate a sufletului uman deteriorat prin păcat, fiindcă o dată crima săvârşită, se ridică din adâncurile fiinţei acest protest categoric, această revoltă care nu mai poate suporta crima şi trebuie s-o elimine afară din suflet.

De aceea necesitatea de a o mărturisi imediat, necesitatea criminalului de a da-o pe faţă. E încă o trăsătură care arată că eroul nostru face parte dintre oamenii buni care nu sunt posedaţi de spiritul rău. Urmează, firește, pedeapsa siberiană, închisoarea în Siberia. Dar înainte ca Raskolnikov să-şi mărturisească

crima, când sora lui şi Sonia îl vedeau frământat, chinuit, pradă unei dureri fără grai, există o scenă dintre cele mai emoţionante care se petrece între el şi Sonia. Sonia

— Pentru cei care n-au citit romanul – este o fată cu un suflet bun şi curat, care trebuie să se prostitueze din cauza mizeriei familiei, ca să o salveze, o fată profund credincioasă, care citeşte de regulă Sfânta Evanghelie. Stând cu ea în cameră, Raskolnikov, chinuit până la imposibil de crima pe care o avea pe suflet, care l-a însângerat, o roagă să-i citească pasajul despre învierea lui Lazăr. Şi atunci, iată-i pe aceşti doi indivizi nenorociţi – o prostituată şi un criminal – aplecaţi peste Sfânta Evanghelie şi citind învierea lui Lazăr. Sonia se găsea într-o expansiune de entuziasm care are influenţă asupra lui Raskolnikov, iar în Raskolnikov se nimiceşte treptat ultimul rest din marele orgoliu al raţionalismului care l-a dus la crimă. Este un prim şi mare pas pe care acest om îl face către regenerarea morală, către calea mărturiei. În închisoare, pe care Dostoievski o cunoaşte aşa de bine, între criminalii de rând pe de o parte şi între Stanţa Evanghelie şi Sonia care-l u urmează, pe de altă parte, se petrece transformarea interioară, toată această regenerare morală, treptată în sufletul lui Raskolnikov. Este acum un cu totul alt om. În ce sens? E un om cu desăvârşire eliberat de imperiul raţiunii individualiste, care îl dominase, care-l sugrumase în fiinţa lui umană şi care-l împinsese ca pe o unealtă în mod mecanic către crimă. Tot ce a fost în el construcţie abstractă, logică a raţiunii lui personale, dispare.

Dostoievski şi creştinismul rus

Este prima mare eliberare care-l ajută să se întoarcă spre calea mântuirii. Din izolarea lui – pe atunci orice individ era de fapt un izolat, un om care trăia în afara lumii, în afara oamenilor, un om care nu trăia cot la cot cu semenii săi, un om care nu era influenţat prin urmare de această ambianţă umană a durerilor, a bucuriilor transmise de la unul la altul – se întrupează în el această formă diabolică de individualism absolut. Societatea corectează

totdeauna pe individ nu neapărat în bine, iar o exagerare fie a răului, fie a binelui, are tendinţa de a duce pe orice om la formula medie.

Aceşti indivizi descrişi de Dostoievski sunt de fapt nişte oameni izolaţi, nefericiţi realmente. Prin această nouă viaţă, Raskolnikov iese din această izolare care l-a nefericit şi se reface în oceanul uman al bucuriilor şi al durerilor umane de toate zilele.

Legătura dintre el şi restul societăţii, legătură care nu există, fiindcă între el şi restul societăţii se află această armură a orgoliului, prin zalele raţionalismului în care era înfăşurătă, această legătură se stabileşte între el şi restul omenirii prin marea legătură a iubirii. El intră de acum încolo în ceea ce Hans Prager numeşte pe bună dreptateuniversalismul iubirii creştine, care face pe om să fie şi el cu totul altceva decât un umil atom în oceanul acesta al umanităţii.

În Rodion Raskolnikov avem de-a face prin urmare cu o primă formă a individualismului raţionalist. De ce? Pentru că acest individualism ascuns sub masca falsă a binelui umanităţii nu îl robeşte pe Rodion Raskolnikov cu desăvârşire. îl robeşte – ca să zicem aşa – numai la suprafaţă. Fondul lui uman este bun şi rămâne încă nealterat de demonism – raţiunea lui individualistă.

A rămas în el încă posibilitatea de a reveni la omenire, la bunătatea creştină, posibilitatea de a se putea încadra în marea ordine a iubirii umane. Fiind una din cele mai izbutite figuri din câte a creat Dostoievski, Raskolnikov este un individualist nedesăvârşit, ca să zic aşa, un individ posedat de demonismul raţiunii individualismului.

Vom vedea în prelegerile viitoare alte figuri mult mai adânc posedate de acest raţional ism individualist şi unele dintre ele până acolo încât par că se confundă cu însuşi diavolul.

Încă o dată: Rodion Raskolnikov este numai un prim stadiu, un prim act din tragedia individualismului raţionalist care îşi are la bază

Nichifor Crainic libertatea arbitrar întrebuinţată de om. E numai o fază, prin urmare, din această tragedie care se va desfăşură până la sfârşit în opera lui Dostoievski.

Sinucigaşul Kirillov

Ne vom ocupa astăzi de un alt personaj interesant din opera lui Dostoievski, în care e întrupată o altă etapă a individualismului abstract sau a individualismului raţionalist. Am văzut cum în prelegerea trecută am făcut cunoştinţă cu o primă fază a acestui individualism abstract întrupat în personajul Rodion Raskolnikov, axa romanului Crimă şi Pedeapsă.

Am văzut că dialectica abstractă a raţiunii individuale a lui Raskolnikov îl duce inevitabil la o crimă pe care eroul o săvârşeşte cu iluzia că va ajunge astfel la binele societăţii, la realizarea dreptăţii sociale. Personajul de care ne vom ocupa astăzi reprezintă o treaptă mai sus, dacă se poate zice, o depăşire a lui Rodion Raskolnikov pe aceeaşi linie a individualismului abstract. Este vorba de acel tânăr inginer, Alexei Kirillov, din romanul Posedaţii. Acesta întrupează în el nu teoria crimei, ci teoria sinuciderii.

Rodion Raskolnikov, sedus de dialectica lui rece, ucide pe altcineva; Alexei Kirillov, sedus de aceeaşi dialectică, îl depăşeşte pe Rodion Raskolnikov, fiindcă se sinucide, se ucide pe el. Între personajele lui Dostoievski, această stranie figură e una dintre acelea care te urmăresc necontenit şi nu le poţi uita.

Se aseamănă cu Nicolae Stavroghin, cu care vom face cunoştinţă în lecţia următoare. Eu n-am întâlnit, în literatura pe care am citit-o, personaje atât de stranii, stranii nu prin fantasticul exterior pe care l-ar întrupa, ci stranii prin spiritul diabolic care se întrupează în ele.

Nichifor Crainic

Un asemenea personaj este Alexei Kirillov. Ştiţi în linii generale din ce constă romanul Posedaţii. E o societate de tineri revoluţionari – care voiesc binele societăţii prin crimă universală. Sunt intelectuali, unii dintre ei au fost prin străinătate, cum este Kirillov însuşi care a fost câţiva ani în America-şi s-au întors în ţara lor

pentru a pune în practică ideea revoluţionară. Spiritul rector al acestei societăţi de tineri revoluţionari este Nicolae Stavroghin, aristocrat. Dar spiritul de acţiune negativă, propriu-zis cel care o animă, este un al doilea tânăr, Piotr Verhovenski, fiu de profesor universitar. Kirillov se diferenţiază de la început în această ceată de revoluţionari.

El ia parte foarte puţin la şedinţele lor conspirative, la discuţiile lor. El este un om care în genere vorbeşte foarte puţin şi gândeşte foarte mult. În societatea pe care o frecventează trece ca un băiat original, cum i se şi spune. O figură palidă căreia nu-i poţi scoate vorba din gură. Prietenii lui au aflat că scrie. Unul dintre ei întreabă care este preocuparea lui fundamentală, a gândirii lui pe care o scrie. El îi răspunde: „Eu cercetez motivele pentru care oamenii nu îndrăznesc să se sinucidă”, zice el. „Îmi este egal” sau „n-are nicio însemnătate” sunt expresii care revin necontenit pentru a caracteriza o anumită stare sufletească a lui, o indiferenţă pe care o are faţă de toate lucrurile din această lume, căci această indiferenţă constituie criteriile generale pe care îşi clădeşte el teoria despre sinucidere.

Întrebat: „Cum, Kirillov, tu nu crezi că se sinucid destui oameni în lume?”, el răspunde: „Nu, prea puţini se sinucid”, şi atunci îl întreabă: „de ce se sinucid prea puţini faţă de cât ar trebui, după părerea ta, să se sinucidă?”. Şi el găseşte că sunt două cauze pentru care oamenii nu se sinucid, sau nu izbutesc să se sinucidă. Una este suferinţa.

„Oamenii”, zice Kirillov, „nu se sinucid din cauza fricii de suferinţă, le e teamă să sufere”, şi dă un exemplu interlocutorului său. „Închipuie-ţi că deasupra ta ar atârna un bloc de piatră, cât casa asta de mare. Dacă acest bloc de piatră s-ar prăvăli dintr-odată asupra ta, strivindu-te, ai avea timp să simţi o durere?”. „Nu”, răspunde celălălt. „Aşa ar trebui să fie”, răspunde Kirillov. „Totuşi omul, în faţa acestui bloc de piatră, care ar sta gata să-l strivească, ştiind sigur că nu va simţi nicio durere, are totuşi groaza durerii pe care ar putea s-o sufere”. „Această groază în

faţa suferinţei îi opreşte pe cei mai mulţi să se

Dostoievski şi creştinismul rus sinucidă", zice Kirillov. O altă cauză pentru care nu se sinucid atâţia oameni cât ar trebui – Kirillov vrea să se sinucidă toată lumea – este groaza de lumea cealaltă.

Întrebat dacă el crede cu adevărat în lumea cealaltă, în viaţa viitoare, Kirillov răspunde foarte semnificativ pentru psihologia lui: „Eu cred în eternitatea lumii terestre". Acesta e răspunsul lui.

Dostoievski a întrupat în acest personaj una din acele figuri în care vibrează de la început până la sfârşit panica metafizică în faţa morţii. De fapt, ceea ce îl preocupă pe Kirillov necontenit de la început până la sfârşit, până se sinucide, este această panică în apropierea morţii. Este un om care trăieşte necontenit gândul morţii şi are necontenit panica acestei morţi pe care raţiunea lui o refuză. Acest personaj care face teoria atât de stranie a sinuciderii universale în care vede singura posibilitate de regenerare a omenirii – o să vedem cum – este în fond un suflet foarte bun, un suflet candid, tandru, iubitor. Ne aşteptam ca un om capabil să formuleze o doctrină atât de stranie, să fie în viaţa lui un om cu totul fioros, şi totuşi nu e.

E un contrast total între ceea ce practică şi ceea ce gândeşte. În casa unde stă, proprietăreasa este credincioasă şi are o icoană chiar în camera unde locuieşte Kirillov. Surprins odată de prietenii lui că aprinde candela la icoana Mântuitorului, aceştia îl întreabă cu ironie: „A, va să zică, faci teoria ateismului şi crezi în acelaşi timp, fiindcă aprinzi candela la icoană", iar el le răspunde: „Nu, dar vreau să fac plăcere proprietăresei, fiindcă ea crede". Altă dată, o rudă apropietăresei aduce un copil în casă şi acest om, care face teoria sinuciderii universale şi care spune că pentru a fi fericiţi, oamenii nu trebuie să mai nască copii, când mama copilului cade bolnavă, el nedormind toată noaptea, fiind un cugetător care se plimbă de la un capăt la altul al camerei şi cugetă necontenit, ia copilul la dânsul şi se joacă cu el. Este întrebat atunci: „Va să zică, iubeşti copiii?" „îi iubesc",

răspunde el.

— „Atunci, iubeşti viaţa?”

— „Da, o iubesc”.

— „Viaţa e una – răspunde el – şi asta e cu totul altceva”.

— „Viaţa există, moartea nu există”.

— „Crezi deci în viaţa viitoare?”

— „Cred într-o viaţă terestră eternă”.

Nichifor Crainic

Când e pus în faţa realităţii, logica lui, care îl duce la teoria sinuciderii universale, nu mai poate rezista. El, care iubeşte într-adevăr viaţa şi trăieşte cu groaza morţii în sân, e nevoit să spună, fiindcă atunci logica nu mai rezistă, că viaţa e ceva şi cugetarea lui care îl duce la sinucidere e cu totul altceva.

Un asemenea om izolat, absorbit necontenit de problema supremă a existenţei lui Dumnezeu, căci el însuşi toată viaţa a fost chinuit de această problemă, spune un cuvânt care este şi al lui Dostoievski, într-o scrisoare de pe vremea când începea romanul Fraţii Karamazov.

Dostoievski mărturiseşte că marea preocupare a vieţii lui a fost problema existenţei lui Dumnezeu. Un om ca şi Kirillov, preocupat necontenit de existenţa lui Dumnezeu, trăieşte de fapt o viaţă care oscilează pe culmea supremă a spiritului între negaţia categorică şi între afirmaţia categorică. Este de fapt cuprins nu numai de panica morţii, dar mai ales de marea şi chinuitoarea îndoială în faţa lumii de dincolo.

Unul dintre poeţii noştri gânditori, Vlahuţă, are o strofă care descrie foarte bine această stare de balans în abis a lui Kirillov:

„În prăpastie mă legănam atârnat de un fir de păr.
Mintea mea se zbate încă între vis şi adevăr”.

Aceasta este situaţia spirituală a lui Kirillov, turmentat de panica morţii, iubind viaţa şi totuşi refuzând credinţa prin elaborarea lucidă până la nebunie a raţiunii lui individuale. Cât era de bun, se vede încă din alt episod. El trăieşte în aceeaşi casă cu unul dintre tovarăşii alături

de care a petrecut multă vreme în străinătate, Şatov, despre care vom vorbi altă dată, într-o prelegere aparte.

Lui Şatov îi vine la un moment dat soţia, care e gata să nască şi chiar naşte în timpul nopţii, iar acesta neavând niciun ajutor – era foarte sărac –, aleargă la Kirillov. Kirillov nu numai că-i dă ajutor, dar asistă naşterea femeii prietenului său, deşi niciodată nu făcuse asemenea serviciu şi deşi prin teorie era contra naşterii copiilor. E toată bunătatea lui candidă, naturală, care se manifestă în raport cu realitatea directă a vieţii şi în contradicţie totală cu ceea ce elaborase în singularitatea ei cerebrală raţiunea lui abstractă.

Nu numai atât, dar bunătatea lui (care este bunătate religioasă) se vede dintr-un alt fapt şi anume: Alexei Kirillov este un om care are, din când în când, un fel de extaz, am putea zice – este un om care

Dostoievski şi creştinismul rus trăieşte din când în când câteva clipe de armonie universală, cum spune el. Or, această armonie universală nu se poate trăi în linia cugetării lui individuale care îl izolează de marele tot.

Numai simţirea iubitoare îl pune de acord cu lumea, îl confundă cu ea, îl face să trăiască acel sentiment sublim de armonie universală despre care vorbeşte Kirillov. Am să vă citesc pasajul care este foarte des citat şi în studiile lui Dostoievski, în care vorbeşte de aceste câteva minute de armonie eternă. Stă de vorbă cu Şatov, un personaj aflat pe linia cealaltă a personajelor lui Dostoievski.

„Satov, ţie nu ţi s-a întâmplat să ai minute de armonie eternă?”

Iar Satov îi răspunde:

„Ştii, Kirillov, tu n-ar mai trebui să-ţi petreci nopţile fără să dormi”, fiindcă întrebarea era fără nicio legătură, şi Kirillov continuă: „Sunt secunde şi ele nu sunt mai multe decât cinci sau şase dintr-odată, când simt, bănuiesc într-un mod absolut prezenţa eternei armonii. Nu e ceva pământesc; nu zic însă că e ceva ceresc, dar zic că omul sub forma sa terestră nu poate să suporte această armonie. Trebuie să te transformi fizic sau să mori ca să

simţi”. „E un sentiment clar şi indiscutabil; îţi pare dintr-odată că simţi natura în toată plenitudinea ei şi zici: da, asta e adevărat. Când Dumnezeu a făcut lumea, la sfârşitul fiecărei zile de creaţie, a zis: Da, asta e adevărat; da, asta e bine. Atunci, în momentul acestei armonii nu mai ierţi, pentru că nu mai ai ce să ierţi”. Va să zică, sentimentul completei nevinovăţii e tot.

Nici nu mai iubeşti, pentru că e vorba de ceva superior iubirii. Cel mai teribil lucru este că simţi o astfel de bucurie, încât dacă depăşeşte cinci secunde, sufletul nu mai poate rezista. El trebuie să dispară. „Trăind aceste cinci secunde, eu trăiesc o existenţă întreagă în ele. Aşadar, pentru aceste secunde îmi dau viaţa întreagă, căci ele o merită”.

Ca să suporţi lucrul acesta zece secunde, trebuie să te transformi fiziceşte. „Eu cred că omul trebuie să înceteze de a naşte copii”. La ce bun copiii? La ce bun evoluţia, dacă scopul e astfel atins? în Evanghelie s-a zis că după înviere nu se vor mai naşte copii, pentru că vor fi asemenea îngerilor lui Dumnezeu.

După ce îi spune aceasta lui Şatov, acesta îl întreabă dacă nu cumva e epileptic, la care el răspunde că nu.

Nichifor Crainic

Descrierea deliciilor acestei armonii eterne este aproape identică cu oricare descriere din literatura marilor mistici, atunci când ei vorbesc despre extaz şi caută să ne descrie bucuriile indescriptibile pe care le simt atunci. Dostoievski însuşi cade adesea pradă unui astfel de extaz şi într-o scrisoare face o mărturisire identică cu a lui Kirillov, şi anume că pentru aceste cinci secunde el ar putea să-şi dea viaţa întreagă.

Dar Dostoievski era epileptic. În extazul mistic sunt fenomene care se aseamănă cu o anumită fază din boala epilepsiei. Această boală are mai multe faze de creştere şi descreştere a accesului. Într-una din aceste faze, o fază culminantă, se petrece un fenomen numit aura. În această – awra, epilepticul simte tocmai clipe de extaz, de raport universal cu marele tot, cu lumea întreagă, de transpunere

a lui în armonia eternă şi în armonia universală. Identică este numai această fază, acest moment tranzitoriu de evoluţie a accesului epileptic, pentru că restul se diferenţiază total.

Pentru a fi mistic nu trebuie să fii epileptic. Dar se poate întâmpla ca un epileptic să aibă extazuri mistice. Boala nu este niciodată o împiedicare ca spiritul nostru să ia contact cu lumea exterioară nouă. Însă diferenţierea există şi se poate constata.

Anume: după momentele extazului, un mistic propriu-zis continuă o stare de bucurie sufletească şi mai ales capătă în el, în spiritul lui, forţe extraordinare şi un extraordinar gust de afecţiune, o dorinţă de a crea, de a se cheltui în opere mari şi generoase.

Aceasta este o consecinţă a extazului şi una din probele cele mai puternice ale apologeţilor care susţin proprietatea spirituală a extazului. Fiindcă – zic ei – dacă extazul ar fi o stare de maladie, atunci consecinţele lui n-ar fi aşa de puternice, de sănătoase şi de fecunde în fapte mari, în creaţii. Pe câtă vreme momentele care urmează extazului epileptic sunt de o profundă deprimare, de un gust şi de o disperare care n-au nimic a face cu puternicele consecinţe alternative şi sănătoase ale extazului mistic propriu-zis. Aici, după descrierea pe care o face Kirillov, Dostoievski pune la îndoială extazul prin această replică pe care o dă Şatov, ca nu cumva aceste clipe, care se petrec foarte des, să nu fie doar o fază a epilepsiei. Cu toate acestea, pluteşte o umbră de îndoială în descrierea lui. Fiindcă este un lucru incontestabil trăit de erou. Se vede din această descriere aspiraţia supremă pe care o manifestă

Dostoievski şi creştinismul rus sufletul lui Kirillov, de a se pune de acord cu armonia universală a lumii. Or, aceasta nu este altceva decât imaginaţia profund religioasă a acestui chinuit personaj. Este pornirea afectivă, pornirea inimii lui, am putea zice, pentru că spiritul lui, mintea lui, cugetarea lui, merg pe un plan cu totul contrar. Dacă prin afectivitatea lui ajunge până la

acest extaz, îndoielnic dacă vreţi, dar extaz pentru el, pentru ceea ce simte el, gândirea lui merge până la negaţia totală a lui Dumnezeu. E, în cugetarea sa, un ateu dintre cei mai îndrăciţi.

Şatov, care îl cunoaşte bine, îi spune la un moment dat: „Kirillov, dacă tu te-ai lăsa de acest nebunesc ateism, ce om ai fi tu, Kirillov!” Fiindcă el cunoaşte tot fondul de bunătate religioasă, creştină mai bine zis, a inimii lui. Kirillov totuşi este sedus de această teorie care-l obsedează şi în care crede că a găsit formula prin care să se poată salva din groaza morţii. Această formulă este sinuciderea: întâi sinuciderea lui personală, pentru ca după el să vină sinuciderea universală.

Deci pentru Kirillov, viaţa aceasta nu e decât suferinţă şi teroare. Dacă oamenii n-au curajul să se sinucidă, aceasta se datorează ideii de suferinţă care-i împiedică să se sinucidă şi groazei faţă de lumea cealaltă. Cel care dă această groază – zice Kirillov – este Dumnezeu, ideea de Dumnezeu. Pentru ca oamenii să poată trăi, să poată iubi viaţa aşa cum este, cu toate inconvenientele şi nedesăvârşirea ei, au trebuit să inventeze pe Dumnezeu. „Există Dumnezeu?”, îl întreabă un prieten. „Nu există decât în această spaimă a omului, spaima de suferinţă. Spaima aceasta este pentru el Dumnezeu. Şi pentru ca omul să se salveze din spaimă şi din suferinţă, trebuie să le nege. Ca să nege această spaimă şi această suferinţă, trebuie să-L nege pe Dumnezeu, identificat cu ele”.

Vedeţi ce subtilă şi diabolică dialectică urmează mintea lui ca să ajungă la concluzia ateistă şi la sinucidere. Ca să nege pe Dumnezeu, nu există alt mijloc decât voinţa proprie ridicată la valoarea absolută, întreg universul.

„Dacă Dumnezeu exista”, cugetă Kirillov, „totul e voinţa Sa, şi în afară de voinţa Sa eu nu pot nimic; dacă El nu există, totul e voinţa mea şi eu nu sunt atunci ţinut să-mi manifest propria mea voinţă”. Trei ani spune el că a cugetat ca să găsească adevărul şi, în sfârşit, după trei ani a găsit acest adevăr, care nu este altul decât proclamarea voinţei

Nichifor Crainic deasupra a orice şi deasupra a oricare. Şi în ce constă voinţa? O spune el clar: „Eu nu sunt ţinut să-mi zbor creierii pentru că punctul suprem şi cel mai complet al propriei mele voinţe este sinuciderea mea”. I se pune o întrebare dacă n-ar fi mai bine să ucidă pe altcineva, iar el răspunde că „asta este partea cea mai de jos a fiinţei mele”.

Kirillov reprezintă o formă superioară a individualismului raţionalist: uciderea de sine însuşi. Evoluţia lui se degradează din ce în ce mai mult şi fondul lui creştin dispare din ce în ce mai mult, pe măsură ce el se dezvoltă pe latura aceasta a purei cugetări, a purei sinucideri, fiindcă – uitasem să vă spun – Kirillov reprezintă sinuciderea pură. Cei care se ucid din pricina durerii, conştient sau inconştient, şi din pricina groazei, au tot dispreţul lui.

El vrea să fie primul om în univers care să se sinucidă numai pentru sinucidere, învingând suferinţa şi groaza, căci numai în aceasta, crede el, poate sta mântuirea lumii. „Prin această sinucidere pură se poate ajunge”, zice el, „la regenerarea completă a omenirii, la regenerarea fizică a pământului şi a lumii. În momentul acela umanitatea se va împărţi în două: de la glorie până la nimicirea lui Dumnezeu şi de la nimicirea lui Dumnezeu până la transformarea fizică a pământului şi a omului”.

Tot ce urmează de aici încolo, aberaţiile halucinante ale lui Kirillov, într-o înlănţuire foarte logică în cugetarea lui, nu sunt, dacă observăm bine, decât o cruntă ironie pe care Dostoievski o face la adresa raţiunii logice a individului.

În personajul acesta care îşi duce logica până la extrema absurditate de a proclama că prin sinucidere universală se poate ajunge la regenerarea universală a omenirii, e cea mai teribilă satiră pe care o îndreaptă Dostoievski împotriva raţiunii individualiste excesive, pentru a ne arăta şi mai departe cum un om obsedat exclusiv de raţiunea lui individuală şi fără niciun control din partea lumii celeilalte, este prezentat de Dostoievski

într-o altă fază.

Societatea revoluţionară din care face parte are nevoie la un moment dat să-l ucidă pe Şatov, pe bunul Şatov, fiindcă Satov a evoluat de la ideile revoluţionare la ideile sănătoase ale creştinismului naţionalist. Ca să inducă în eroare cercetările, societatea are nevoie acum, în acest

Dostoievski şi creştinismul rus moment, de Kirillov, iar acesta se pune într-adevăr la dispoziţie. Cum? Altfel îl va ucide pe Şatov.

Kirillov nu poate ucide; asta e prea jos pentru Kirillov: să ucidă un individ. Dar se va pune la dispoziţie în modul următor: lui Kirillov îi este egal în ce moment se va sinucide – o spune necontenit; „dacă momentul este necesar societăţii şi pentru binele societăţii noastre revoluţionare”, înainte de a se sinucide va face o declaraţie că el este ucigaşul lui Şatov.

Aceasta ca să inducă în eroare poliţia asupra adevăratului ucigaş. Este o nouă ironie a lui Dostoievski împotriva raţiunii individualiste şi absurditatea ilogică, în care cade ea de acum încolo, pentru că cineva care visează ca prin sinucidere să provoace binele umanităţii, ajunge să servească această meschină idee de a deruta poliţia în cazul unui asasinat.

Unde va ajunge Kirillov cu teoria lui pe care o va pune în practică? în momentul de expansiune a cugetării lui nihiliste, Kirillov înnebuneşte. Eroul înnebuneşte, iscăleşte declaraţia că el este ucigaşul lui Şatov cu o frenezie care îl face să o termine cu aceste cuvinte scrise direct în franţuzeşte: „Vive la république democratique, sociale et universelle, ou la mort”. „Trăiască republica democratică, socială şi universală, sau moartea”.

Nepărându-i-se bine, adaugă: „liberté, egalite, fraternite ou la mort”. Este formula revoluţionarilor francezi. „Libertate, egalitate, fraternitate” sau dacă nu, el primeşte moartea. Este o nouă ironie pe care o adaugă Dostoievski, ironie cu care se încheie acest episod, pentru că Kirillov, nebun, îşi trage un glonte în creier.

Astfel se termină drama acestei a doua faze a individualismului abstract. În lecţia următoare vom vedea o altă fază a acestui individualism, fază pur diabolică, întrupată în personajul care domină de fapt romanul Posedaţii, Nicolae Stavroghin.

Stavroghin, faţa diavolului

Nicolae Stavroghin reprezintă o altă etapă a individualismului abstract. În galeria de personaje negative, el are un accent special, ceva cu totul deosebit.

Un nimb total diabolic înfăşoară capul acestui straniu personaj, în Rodion Raskolnikov e întrupată, cum am văzut, crima ca una dintre concluziile individualismului raţionalist; în Alexei Kirillov e întrupată sinuciderea ca o altă concluzie a aceluiaşi individualism raţionalist sau individualism abstract. În Nicolae Stavroghin e întrupată de asemenea sinuciderea, fără să fie semnul caracteristic al acestui personaj, ci ceva mai mult: în Nicolae Stavroghin este întrupat diavolul însuşi. Dacă există în opera lui Dostoievski un personaj în care spiritul demonic să fi fost prin excelenţă întrupat, atunci este Nicolae Stavroghin.

În roman, Nicolae Stavroghin nu pare a fi personajul principal, fiindcă motorul acţiunii este Piotr Verhovenski. Însă spiritul care domină întregul roman nu e altul decât al lui. El, care nu lucrează nimic în acest roman, e de fapt personajul principal care domină şi din spiritul căruia radiază ca nişte emanaţii aproape toate personajele care mişună în el. Scena acestui roman este o scenă de tragedie, iar tragedia nu e altceva decât o emanaţie a acestui spirit. E un personaj static, dacă voiţi, fiindcă nu participă direct la nicio acţiune, nici nu prezidează efectiv aceste acţiuni, ci numai face un act de prezenţă de la începutul până la sfârşitul romanului. Acesta este atât de puternic, încât determină tot ce se petrece în roman. Ei bine. doamnelor şi domnilor, ce înseamnă spirit

Nichifor Crainic diabolici Spirit diabolic, spirit teluric, dacă voiţi, înseamnă revolta principală, refuzul de a primi o ordine dată – în cazul lui Lucifer, refuzul îngerului de a primi ordinea stabilită de Dumnezeu. Prin

urmare, când vorbim despre diabolism trebuie să înţelegem neapărat de la început principiul revoltei, al nonconformismului, al neacomodării, principiul care duce logic la o negaţie totală a ceea ce este.

Această revoltă iniţială ce caracterizează demonismul duce logic şi categoric la negaţia totală a ceea ce este. Iată în esenţă şi în câteva cuvinte cum s-ar putea defini demonismul, fiindcă în Nicolae Stavroghin e întrupat mai mult decât un simplu individualism abstract, este întrupat, cum zice Hans Prager în cartea lui despre care v-am vorbit, un nihilism demonic. Personajul e descris de la început ca un om care, deşi nu ia parte la nicio acţiune, totuşi mişcă în jurul lui întreaga acţiune a romanului. Palid şi imobil la faţă – imobilitatea aceasta îl caracterizează tot timpul – el nu dă ordin să se facă cutare sau cutare lucru, deşi toată lumea care se mişcă în acest roman îl socoteşte în mod instinctiv şeful ei. O altă caracteristică a personajului este completa insensibilitate faţă de ceea ce se întâmplă. El este insensibil la toate întâmplările, oricât de scandaloase ar fi, chiar atunci când îl privesc direct.

Încă de la începutul romanului, într-o scenă din cele mai uimitoare şi mai derutante din casa Măriei Sale, în salonul de primire şi într-un moment festiv când toată lumea era adunată în salon, Şatov, care nu este decât fiul vechilului de la moşia mamei lui, se repede şi în văzul tuturor îi trage o palmă. Nicolae Stavroghin nu reacţionează în niciun fel, spre stupoarea celor prezenţi. Dostoievski explică: „Nu din laşitate n-a reacţionat, nici de frică, fiindcă nimic din toate acestea nu-l zguduie pe el, ci de altceva, din alte motive”, pe care le va explica abia către sfârşitul romanului. Către sfârşitul romanului, Nicolae Stavroghin spune atunci că orice întâmplare care a fost de natură să-l rănească adânc a stârnit în el în acelaşi timp o mânie groaznică, dar şi o plăcere infinită. Această mânie groaznică şi această plăcere infinită pe care le-a simţit el în momentul când i s-a tras palma şi pe care le mărturiseşte, se nasc reciproc, şi personajul rămâne în stare din ce în ce mai netulburată, insensibil, fiindcă

aceasta – insensibilitatea – e caracteristica lui. Cum aţi văzut, în roman se pune la cale revoluţia, să

Dostoievski şi creştinismul rus se dea foc oraşelor, să se facă asasinate. Nimic din toate acestea nu-l mişcă pe el atunci când stă de vorbă cu Kirillov, care e pe pragul sinuciderii; atitudinea lui Nicolae Stavroghin este a unui om complet indiferent la aceste lucruri. Auzindu-l pe Kirillov, care a luat această supremă şi răscolitoare, zguduitoare hotărâre de a se sinucide, găseşte că e un lucru cu totul normal care trebuie să se întâmple.

Insensibilitatea faţă de evenimente este numai o expresie a insensibilităţii lui fundamentale faţă de viaţa însăşi. Pentru el, viaţa nu are niciun preţ. Nici pentru eroi viaţa nu are niciun preţ, dar Stavroghin nu este un erou. Un erou moral îşi dă viaţa de bunăvoie pentru un lucru mai înalt, pentru un principiu pe care vrea să-l afirme. Dar nu aceasta este lipsa de preţ a lui Stavroghin faţă de viaţă. El nu preţuieşte viaţa, deoarece pentru el viaţa nu are niciun sens, sau are un singur sens, acela că este vrednică de a-ţi bate joc de ea.

Iar acesta este un sens diabolic pe care diavolul l-ar putea da vieţii, fiindcă este o misiune a diavolului de a-şi bate joc de viaţa pe care Dumnezeu a creat-o. În tot romanul, prin urmare, dată fiind această insensibilitate fundamentală a eroului, o caracteristică diabolică a personalităţii lui, omul din Nicolae Stavroghin este cu desăvârşire absent. El n-are de-a lungul romanului niciun fel de umanitate, fiindcă nu simte nici milă, nici indignare, niciun fel de sentiment, niciun fel de afect. Este egal cu sine însuşi de la început până la sfârşit, în aceeaşi indiferenţă de piatră faţă de viaţă şi întâmplările ei. Inima e total înfrântă şi din omul care a fost n-a rămas decât o fantomă.

El trăieşte în spirit. În spirit trăiesc şi marii asceţi, marii mistici, dar el trăieşte într-un alt spirit şi anume în acela al diavolului. În el nu lucrează decât raţiunea, sub obsesia continuă şi neîntreruptă a unei puteri din afara lui.

Nu veţi găsi în literatura universală un personaj în

care spiritul diavolesc, posesia diavolească să fie mai adânc şi mai magistral descrise, ca în acest personaj care domină romanul Posedaţii. După ce toate catastrofele s-au petrecut, la sfârşitul romanului abia se dezvăluie enigma acestui personaj cu totul straniu, bizar care domină, fiindcă de-a lungul romanului, la oricare întâmplare, simţim un fior ciudat la apropierea acestui Stavroghin.

E ceva superior în el, e ceva cu totul neobişnuit, amestecat în acţiunile umane care se petrec, dar ceva pe care nu-l înţelegem deplin

Nichifor Crainic şi, vedeţi, trebuie ca Dostoievski să dea seama la sfârşit despre acest lucru şi abia în vestita confesiune a lui Stavroghin se dă cheia explicativă a acestui personaj. Este, prin urmare, un personaj posedat de diavol. De unde ştim noi acest lucru? însuşi Dostoievski atrage atenţia, tocmai pentru ca romanul şi personajul să fie înţelese în sensurile lor. Este vorba de confesiunea pe care o scrisese Stavroghin şi pe care i-o înmânase episcopului Tihon. Îmi îngăduiţi încă o paranteză. Dostoievski zice: „Confesiunea scrisă de Stavroghin este, după părerea mea, un produs al bolii, provocată de demonul care îl poseda pe acest om. Vocea fundamentală a acestei confesiuni este o sinceră, o teribilă necesitate de pocăinţă, nevoia curajului, a pedepsei publice, şi totuşi această nevoie a curajului, adică nevoia de suferinţă, nu se găseşte mai puţin la un om care nu crede în curaj, cum este Nicolae Stavroghin”.

Mai departe, aruncând o lumină de la sfârşitul romanului către începutul lui, explicând acţiunile lui Nicolae Stavroghin, Dostoievski adaugă: „Da, Nicolae Stavroghin e un bolnav care se întoarce în patul lui, căutând să înlocuiască suferinţa prin alta”. îl aseamănă cu un bolnav care se întoarce în patul lui când pe o parte, când pe cealaltă, căutând în acest fel să-şi schimbe suferinţa. Şi iată pentru ce luptă împotriva societăţii, şi iată pentru ce el îi adresează dispreţul lui. Va să zică, toată lupta pe care o prezidează Nicolae Stavroghin în acest roman, această Societate revoluţionară care vrea

declanşarea revoluţiei, nu este altceva decât o întoarcere pe partea cealaltă a unui bolnav, căutând să schimbe o suferinţă cu alta, fiindcă boala lui este posesiunea diabolică pe care o duce cu el.

Dar personajul însuşi, la sfârşitul romanului, epuizat în toate puterile sale, fiindcă, aşa cum ni-l descrie Dostoievski, din el n-au mai rămas active decât forţele inconştiente, bestiale, care se dezlănţuie într-o serie nesfârşită, mărturiseşte că lui nu-i place, dar a vrut să provoace această serie de dezlănţuiri. Când şi puterile acestea s-au epuizat în el, când personajul a rămas omeneşte complet gol, nu-i mai rămâne în mod logic decât sinuciderea.

Pe pragul sinuciderii însă se petrece în el o ciudată reacţiune, o necesitate groaznică de a se mărturisi şi atunci recurge, după indicaţiile pe care le ştie dintr-o convorbire cu Şatov, la episcopul Tihon care trăia retras într-o mănăstire din apropiere.

Dostoievski şi creştinismul rus

Să facem o mică paranteză. Acest episcop Tihon este ceea ce în Rusia ortodoxă s-a chemat un stareţ. Vom face cunoştinţă în romanul Fraţii Karamazov cu stareţul Zosima. În Rusia, stareţ nu înseamnă conducător de mănăstire, ci de fapt un duhovnic cu însuşiri mai deosebite, dacă nu excepţionale, care trăieşte undeva într-o mănăstire şi la care aleargă lumea ca la un doctor pământesc să-i ceară leacurile duhovniceşti necesare.

În Rusia s-a păstrat această tradiţie ortodoxă amarilor duhovnici, a marilor doctori sufleteşti, de fapt o trăsătură fundamentală a vieţii din Orient şi a catolicismului acum. E regretabil că în România noastră, unde viaţa mănăstirească a căzut aşa de afund, nu se mai păstrează tradiţia acestor duhovnici la care să alerge omul în momentele de grea cumpănă a sufletului, pentru a cere un sfat, pentru a căpăta consultaţiile sufleteşti necesare. Fiindcă toţi aceşti mari stareţi care au jucat un rol activ, însemnat, în viaţa religioasă, sunt de fapt nişte doctori ai sufletelor.

Episcopul Tihon, retras la această mănăstire, joacă în roman rolul de stareţ, de doctor sufletesc prin urmare, pe care îl va juca, în romanul Fraţii Karamazov, Zosima. La Tihon vine, în pragul sinuciderii, Nicolae Stavroghin, cu această teribilă nevoie de a se mărturisi şi de a se pocăi, cum însuşi Dostoievski îl caracterizează.

Capitolul acesta e tocmai partea cea mai interesantă, în care se vede toată lupta dintre om şi diavolul întrupat în sufletul lui Stavroghin. Dacă analizăm mai bine şi citim mai atenţi, descoperim toată genialitatea lui Dostoievski în a descrie această luptă dintre oameni şi diavoli. Nicolae Stavroghin a venit să se mărturisească, dar imediat ce a ajuns la chilia lui Tihon, un profund dispreţ îl cuprinde faţă de acest om, şi e gata să plece. Se reţine totuşi un moment şi în cele din urmă îi spune: „Nu ştiu deloc pentru ce am venit aici”. El venise aici din pornirea lui personală să se spovedească şi acum, ajuns în chilia duhovnicului, îi spune: „Nu ştiu pentru ce am venit la tine”. Fiindcă Tihon este un maestru al sufletelor, un profund psiholog şi are o largă experienţă a diferitelor stări sufleteşti, îl primeşte şi-i suportă toate mojiciile pe care i le spune şi i le va spune de-a lungul acestei convorbiri. Nicolae Stavroghin se mânie din nou: era a treia oară când se mânia de când venise la episcopul Tihon. Atunci acesta îi spune: „Da, eşti bolnav”.

Nichifor Crainic

Stavroghin mărturiseşte singur că i se întâmplă să vadă şi să simtă lângă el prezenţa unei fiinţe rele, groteşti şi totuşi raţionale.

Ea i se înfăţişează sub aspecte şi caractere felurite, dar e totdeauna aceeaşi. Va să zică el, mărturiseşte prezenţa unui spirit care e rău, care e grotesc, dar care e raţional. În altă parte, în decursul romanului, Dostoievski spune că Nicolae Stavroghin este de un spirit rece, calm şi raţional. „Rece, calm şi raţional, egal totdeauna cu sine însuşi, spirit pe care nimic nu-l tulbură în judecăţile şi hotărârile sale”. Şi este caracteristica diabolică a raţiunii în opinia lui Dostoievski. Aici însuşi personajul vorbeşte,

fiindcă „diavolul este orice, dar prost nu este; diavolul este o fiinţă deşteaptă în genere, de data aceasta ca şi altă dată”, observă Dostoievski.

Nicolae Stavroghin vorbeşte cu francheţea obişnuită şi cu naivitatea opusă caracterului său, parcă vechiul om s-ar fi eclipsat brusc din el, într-un mod neaşteptat. Vreau să spun de partea umană care începe să răsară acum, la sfârşitul vieţii lui, şi care-l împinge la necesitatea de a se mărturisi înainte de moarte. Stareţul nu ştie că hotărârea lui este de a se sinucide. După ce a mărturisit că o fiinţă stranie, rea, grotescă şi raţională totuşi îl stăpâneşte, el revine imediat, contrazicându-se. „E absentă, e absentă în grad suprem; e vorba de eul meu sub diferite aspecte şi nimic mai mult. Prin urmare, nu e adevărat ce am spus adineauri că e vorba de persoana unei fiinţe care mă domină din afară de mine, ci sunt eu, este eul meu personal care se manifestă în diferite forme şi nimic mai mult”. Totuşi convorbirea desfăşurându-se mai departe, el se calmează din nou şi atunci face lui Tihon următoarea mărturisire: „Eu cred în diavol, cred în el”. După ce face această mărturisire foarte caldă de credinţă în diavol, Nicolae Stavroghin îl întreabă imediat pe Tihon: „Crezi în Dumnezeu?”

— „Cred”, răspunde Tihon.

— „Atunci, dacă crezi în Dumnezeu, poţi tu să muţi munţii din loc, fiindcă aşa spune la Evanghelie?”, şi Tihon răspunde:

— „Pot, dacă Dumnezeu vrea”.

— „A, va să zică nu poţi tu singur; recunoşti că nu poţi?”

— „Da, recunosc” răspunde Tihon.

— „De ce nu poţi singur?”

Dostoievski şi creştinismul rus

— „Fiindcă nu cred suficient. Eu cred, dar din cauza insuficienţei credinţei mele, nu pot eu singur, însă dacă Dumnezeu vrea să-i mut, îi pot muta”.

După mărturisirea de credinţă în diavol, observaţi această întrebare directă pe care i-o pune lui Tihon: „Crezi

în Dumnezeu?”, şi „dacă crezi, mută munţii din loc”.

Eu v – am spus că în multe personaje pe care le descrie Dostoievski sunt nişte transpuneri paralele a diferitelor scene din Sf. Evanghelie. Veţi vedea mai ales în romanul Idiotul. Aici vă aduceţi aminte de una din cele mai caracteristice scene din viaţa Mântuitorului.

E vorba de ispitirea din pustiu a Mântuitorului: „Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, zi acestor pietre să se prefacă în pâini”. E aceeaşi ispită pe care spiritul diabolic din Nicolae Stavroghin o pune în faţa lui Tihon, la care totuşi omul Stavroghin venise să se mărturisească. După ce se termină acest episod, Nicolae Stavroghin îl întreabă mai departe:

— „Se poate crede în diavol, fără să crezi în Dumnezeu?”

— „Se poate, îi răspunde Tihon şi se mai poate şi amândouă: să crezi şi în Dumnezeu, să crezi şi în existenţa diavolului în acelaşi timp”.

De la aceasta, discuţia lor trece mai departe asupra ateismului. Cum era foarte naturală o convorbire între diavol şi călugăr, fiindcă de fapt în alternanţa aceasta de uman şi de diavolesc din personajul care este în faţa duhovnicului, de cele mai multe ori vorbeşte diavolul direct cu călugărul.

Ateismul formează la un moment dat tema discuţiilor dintre ei, şi cu această ocazie Dostoievski spune, prin gura lui Tihon, unul din marile adevăruri asupra psihologiei religioase: „Ateismul desăvârşit”, zice Tihon, „este în vârful scării, pe treapta penultimă, care duce la credinţa desăvârşită”. Într-adevăr, poate că nimeni nu e mai aproape de Dumnezeu, în afară de credincioşii propriu-zişi, nimeni nu e mai aproape de Dumnezeu decât un ateu. De fapt, un ateu crede în Dumnezeu. Eu cred că pe lume nici nu sunt oameni care nu cred în existenţa lui Dumnezeu. Cred că necredinţa este o imposibilitate. Există numai credinţă, dar ia diferite forme: forme pozitive sau forme negative. Nu există atei, ci credincioşi la negativ. V-aţi întrebat dumneavoastră, de ce ateii sunt aşa de fierbinţi împotriva Cerului? Noi nu vorbim de personajele

indiferente în care credinţa sau necredinţa zac în mod

Nichifor Crainic latent, ci vom vorbi de atei care s-au manifestat într-o tenacitate încordată, de-a lungul întregii lor vieţi. Este o luptă continuă, ca şi lupta de a afirma credinţa în Dumnezeu.

Acesta este mobilul intim, nemărturisit al unui ateu. Este această revoltă negativă, acest spirit diabolic pe care îl găsim încă de la începutul lumii, când are loc revolta lui Lucifer. Lucifer nu crede în Dumnezeu? Adică nu crede diavolul că există Dumnezeu? Da, evident că da, dar credinţa lui are un sens negativ. Tot aşa, în ateism nu e de fapt o necredinţă, ci o credinţă.

Şi lupta unui ateu nu este o luptă împotriva existenţei lui Dumnezeu, ci un refuz de a-L recunoaşte pe Dumnezeu, o luptă împotriva lui Dumnezeu, nu a existenţei Lui. Dar tocmai această luptă împotriva lui Dumnezeu este o afirmare a existenţei lui Dumnezeu. Ateismul însuşi afirmă existenţa lui Dumnezeu şi atunci este aşa de aproape de credinţă, de Dumnezeu. De aceea este o penultimă treaptă a scării care duce la Dumnezeu. Un caz caracteristic este cel al lui Nicolai Stavroghin, care spune că un fir de păr a lipsit ca el să fie un fanatic creştin.

Este tocmai acel Nicolai Stavroghin care, transformându-şi credinţa religioasă, se lupta în viaţa lui să pară că este cel mai grozav antihrist din câţi au apărut şi care totuşi era la cea mai infimă distanţă de Dumnezeu. Revenind la convorbirea dintre Tihon şi Stavroghin, cu această ocazie Stavroghin îi cere lui Tihon să-i spună pasajul din Apocalipsă, unde se vorbeşte despre cei reci, despre cei fierbinţi şi despre cei căldicei sau indiferenţi. Am mai vorbit o dată despre aceste lucruri. După Apocalipsă şi după învăţăturile creştine, în genere, cea mai condamnabilă atitudine este indiferenţa, împietrirea inimii.

E mult mai preferabil ateismul decât indiferenţa, căci primul e mult mai aproape de Dumnezeu decât cealaltă, care înseamnă o totală împietrire a inimii. După această convorbire în care Tihon arată o nemărginită dragoste faţă de el, Stavroghin scapă un cuvânt.

— „Te iubesc”, îi spune el duhovnicului.

— „Eu”, Tihon îi răspunde, „şi eu te iubesc”.

Atât i-a trebuit celuilalt din Stavroghin, ca imediat să înceapă cele mai puternice injurii la adresa duhovnicului. Şi explică: fiindcă am scăpat faţă de tine cuvântul „te iubesc”.

Dostoievski şi creştinismul rus

Vedeţi că necontenit există această alternanţă între spiritul diabolic şi umanitatea din el, care vrea să se salveze din posesiunea diabolică. Până la sfârşit nu izbuteşte şi atunci îi arată lui Tihon un fel de testament, o mărturisire pe care a scris-o şi pe care ar vrea s-o dea lumii ca să vadă cine a fost el.

I-o dă lui Tihon pentru ca s-o citească. Este o adevărată mărturisire care dă titlul acestui capitol: Mărturisirea scrisă a lui Stavroghin. Este o grozăvie, una din grozăviile pe care le-a săvârşit el în viaţă. Sunt multe femei care i-au căzut victime. N-a iubit pe nimeni, fiindcă nu poate iubi oameni, nici prieteni, nici femei, nici nimic. Dar la un moment dat, în Petersburg, în mulţimea de femei pe care le-a avut el, şi-a bătut joc de o fetiţă de 12 ani, care s-a spânzurat. Această crimă la obsedat toată viaţa lui. Va căuta să fugă. Matrioşa îl va urmări cu figura ei necontenit şi pretutindeni. Şi aceasta este de fapt crima, care stârneşte în el, în pragul sinuciderii, necesitatea de a veni la duhovnic pentru a se mărturisi.

Este acelaşi fenomen pe care l-am întâlnit în viaţa lui Rodion Raskolnikov. După ce face o crimă, necesitatea neapărată de a o evacua din suflet, fiindcă nu mai poate suporta, îi arde sufletul ca un cărbune aprins pe care trebuie să-l azvârle afară.

Această crimă este ca un jăratec pe umanitatea din spiritul său şi el va căuta să azvârle din suflet acest jăratec care-l arde. Tihon citeşte mărturisirea lui şi în cele din urmă recunoaşte în faţa acestei grozăvii şi în faţa spiritului recalcitrant pe care-l manifestă Stavroghin, că el este un duhovnic slab şi vrea să-i recomande un duhovnic mult mai bun la care, dacă are într-adevăr intenţia de a se reface

sufleteşte, de a se purifica, de a se mântui, să se ducă, să stea trei ani în ucenicia lui.

La această propunere o mare revoltă se stârneşte în Stavroghin, diavolul refuzând categoric lucrul acesta. Şi când se scoală să plece

— Totul se terminase – are o nouă izbucnire. Tihon se repede, îl îmbrăţişează şi-l aşază pe scaun.

Se ridică din nou înspăimântat. Tihon îi spune: „Eşti gata să săvârşeşti o nouă crimă şi cea mai grozavă”, fiindcă duhovnicul observase în acest personaj crima nouă, sinuciderea. Atunci, furios că i-a descoperit ultimul secret, pleacă trântind uşa şi strigă: „Blestemat psiholog ce eşti”.

Nichifor Crainic

E încă o caracteristică a diabolismului care-l stăpâneşte pe Nicolae Stavroghin. Mai întâi, trebuie să vă spun că în cursul acestei conversaţii revolta lui mai mare este atunci când Tihon pune degetul pe rănile lui sufleteşti. Nu admite în niciun caz să i se spună ce este, să fie, cu alte cuvinte, demascat.

El spune chiar: „Eu nu iubesc, cel puţin pe cei care încearcă să se fixeze în sufletul meu”. Este iarăşi o trăsătură de psihologie diabolică. Diavolul nu voieşte niciodată să fie demascat şi atunci, ori de câte ori e dat pe faţă, protestează categoric.

În decursul romanului, la un moment dat Maria Lebeadkina, femeia lui, îi spune: „Tu eşti falsul Dimitrie, tu eşti uzurpator”. Este un personaj din istoria rusă, un uzurpator, un aventurier care se dă drept Dimitrie pentru a deveni ţarul Rusiei. E subiectul din opera Boris Godunov, pe care probabil a văzut-o. În acest moment, când îi ia masca de pe faţă, socotindu-l ca pe un uzurpator, ca pe un diavol mascat, el se înfioară aşa de tare încât ia cuţitul s-o omoare. Acelaşi fior îl stăpâneşte atunci când vede că, în cele din urmă, duhovnicul a descoperit în el diabolismul, demonismul care îl stăpânea, care-l poseda. Atunci pleacă blestemând împotriva călugărului, prin urmare împotriva creştinismului, după care se sinucide. Nu ştiu dacă am izbutit suficient să scot în evidenţă tocmai această putere

diabolică ce-l stăpâneşte de-a lungul romanului. Nu există nicio luptă între omul din Stavroghin şi diavolul din el, fiindcă diavolul stăpâneşte întregul roman şi dă tonul întregii serii de crime care se petrec în acest roman. Dar, la sfârşit, când în faţa morţii izbucneşte necesitatea unei pocăinţe, fărâma de umanitate care a mai rămas în el, atunci se vede tocmai lupta aceasta teribilă dintre diavolul care îl stăpâneşte şi omul din el.

Ştiţi probabil că în realitate nu este vorba numai de o psihologie umană pur şi simplu, ci e vorba, în psihologia religioasă, de două elemente: uman şi divin. Prin urmare, e vorba de psihologia umană şi psihologia supranaturală în acelaşi timp. Se şi vorbeşte, în studiile despre marii mistici, despre psihologia supranaturală a sfinţilor, fiindcă sfinţii într-adevăr au o psihologie supranaturală. Citind vieţile sfinţilor şi vieţile marilor mistici, eşti în stare să înţelegi direct ceea ce se numeşte psihologie supranaturală.

Dostoievski şi creştinismul rus

Aici, în cazul lui Stavroghin, avem de a face cu ceea ce putem să numim psihologie demonică, care are un caracter să nu-i zicem natural, ci transnatural, adică dincolo de ceea ce este natural. De aceea psihologia lui Stavroghin este aşa greu de înţeles.

Este o psihologie transnaturală, fiindcă este o psihologie demonică, e tot demonismul care îl stăpâneşte pe acest nenorocit de om. Această psihologie demonică o veţi întâlni de asemenea în viaţa sfinţilor, ca o luptă pe care sfinţii o dau totdeauna cu diavolul, fiindcă viaţa toată este o luptă necontenită cu diavolul şi un necontenit apel către Dumnezeu.

De aceea e bine să cunoaştem această psihologie transcendentală, demonică pentru a-i înţelege mai bine pe sfinţii în care s-a întrupat credinţa noastră. De aceea Dostoievski a ridicat una dintre cele mai subtile probleme care se pot pune în materie de viaţă religioasă, dar şi în genere, în raportul religiei faţă de seria întreagă de probleme ale vremii.

Revoluţia – crimă colectivă

Ne-am ocupat până acum de câteva figuri în care se întrupează demonismul, şi anume de personajul Raskolnikov care prin demonismul individualist ajunge la crimă, de Kirillov care prin acelaşi demonism individualist ajunge la sinucidere, şi de personajul Stavroghin care întrupează de fapt demonismul în plinul lui, posesiunea totală a omului de către diavol.

Toate aceste faze sau cazuri reprezintă însă răul în forma individuală. Vom trece la aspectul social al acestui rău, la consecinţa socială pe care o are acest rău. În lecţiile precedente, consecinţa acestui rău era crima individuală, fie crima asupra altuia, fie crima asupra sa însuşi. Astăzi ne vom ocupa de forma amplificată a crimei, şi anume revoluţia.

Ce este în fond o crimă? Este distrugerea unui om. Dar ce se distruge din punct de vedere religios în acest om? Chipul şi asemănarea lui cu Dumnezeu.

O crimă, am putea spune, este un atentat împotriva lui Dumnezeu. De aceea şi consecinţele atât de dezastruoase pentru sufletul criminalului. Prin acest suprem act demonic de negaţie, el se neagă de fapt pe sine însuşi, fiindcă, distrugând în semen chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, distruge în el însuşi chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. De aici acel chin teribil sufletesc, care îl prigoneşte necontenit pe cel care a săvârşit o crimă.

Nichifor Crainic

Dacă prin crimă individuală se distruge chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, prin revoluţie, prin actul revoluţionar, care este o crimă socială, se distruge chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în societate. Este o foarte strânsă legătură între crima individuală şi crima socială.

Revoluţia, în fond, nu este altceva decât o crimă socială, o crimă individuală amplificată asupra societăţii întregi. Aceasta de fapt e şi semnificaţia pe care i-o dă Dostoievski. Pentru el, o preocupare necontenită este demascarea răului, care lucrează în lume sub diferite forme. Acest rău îl demască în lucrările raţiunii

individualiste, dar acelaşi rău îl va demasca până la ultima lui adâncime în raţiunea revoluţionară întrupată în doctrina socialistă. Nu există un alt scriitor care să demaşte mai cu înverşunare, mai cu tenacitate, mai metodic în opera lui, socialismul revoluţionar, ca Dostoievski. Şi Dostoievski nu este propriu-zis un reacţionar. În lucrarea pe care v-am citat-o atât de des, Nicolae Berdiaev remarcă lucrul acesta pe bună dreptate. În Dostoievski nu avem a face cu un reacţionar care condamnă socialismul în numele unor privilegii materiale ale societăţii, care ar trebui astfel salvată prin distrugerea socialismului. Dostoievski este un vizionar, care are un cu totul alt punct de vedere decât un reacţionar de rând. Punctul lui de vedere e aşezat pe înălţimea doctrinei creştine şi de la această înălţime el zăreşte orizontul întreg al dezvoltării omenirii contemporane, împins către viitor până departe, şi în această largă perspectivă a doctrinei creştine consideră el şi critică doctrina socialistă.

Meritul excepţional al lui este că în această atitudine de critică acerbă a doctrinelor socialiste el prevede consecinţele socialismului, pe care ceilalţi contemporani ai lui nu le prevedeau.

În vremea când Dostoievski scrie romanul Posedaţii, pe la 1870, socialismul nu era ceea ce este astăzi. Ceva mai mult – şi aceasta o observă tot Berdiaev –, aceste personaje nu erau reale pe vremea lui. Nu poţi să identifici în societatea contemporană lui Dostoievski personaje cum ar fi Stavroghin, cum erau Piotr Verhovenski, şi galiov şi ceilalţi care mişună în această tragică frescă a Posedaţilor.

Meritul lui este că a prevăzut aceste personaje cum aveau să fie mult mai târziu şi mai ales cum aveau să fie după război. Personajele create de el, dacă nu se identifică în lumea contemporană lui, se

Dostoievski şi creştinismul rus identifică în lumea contemporană nouă. În aceasta stă profetismul lui Dostoievski, în baza căruia atâţia gânditori, în frunte cu Merejkovski, Berdiaev, îl numesc profetul revoluţiei ruseşti.

Dar nu numai în crearea acestor personaje stă profeţivitatea lui în ce priveşte revoluţia, ci şi în consecinţele dezastruoase pe care le-a prevăzut el înaintea tuturor. În opera lui, doctrina şi acţiunea privitoare la crima universală, care este revoluţia, sunt întrupate în special în două personaje din romanul Posedaţii, în Piotr Verhovenski şi în Şi galiov.

Piotr Verhovenski e de fapt motorul acţiunii în acest roman. Şi galiov, cu care el se completează necontenit, este un doctrinar. El are o carte socialistă alcătuită din 10 capitole, spune el, în care i se pare că, spre deosebire de ceilalţi doctrinari socialişti cunoscuţi pe vremea aceea – sunt în special doctrinari socialişti francezi –, el a inventat o nouă soluţie socială.

Fac o paranteză pentru a vă spune că Dostoievski, deşi a criticat cu atâta profunzime socialismul-înţeleg şi comunismul –, socialismul integral, n-a cunoscut marxismul; el nu cunoaşte din socialism decât doctrina, aproape creştină uneori, a socialiştilor francezi din veacurile XVIII şi XIX: Saint Simon, Fourier, Prudhomme şi aşa mai departe.

Cu atât mai mult iese în relief genialitatea acestui scriitor, cu cât, pornind de la această doctrină care nu era aşa de categorică cum va fi mai târziu marxismul, el prevede consecinţele dezastruoase ale marxismului pentru societate. Fără să fi cunoscut marxismul, critica pe care o face el socialismului este în fond critica marxismului. Piotr Verhovenski este, cum ştiţi, una dintre întrupările spiritului rău, diabolic, negativ. Nu e un nihilist static cum ar fi Stavroghin, nici doctrinar cum ar fi Şi galiov, ci un nihilist în acţiune. Aşa îl caracterizează şi foarte just Hans Prager: „un nihilist în acţiune”. Acţiunea lui însă vine ca şi cum ar fi explicată şi justificată din punct de vedere socialist de doctrina lui Şi galiov. În ce constă doctrina lui Şi galiov, care este de fapt ideologia negativă a romanului Posedaţii?

Şatov, despre care o să vorbim în altă lecţie, fiindcă e un personaj de a doua categorie, observă între altele

următorul lucru: „Cine nu mai are popor”, zice el, „nu mai are Dumnezeu”.

Nichifor Crainic

Cugetarea aceasta – vom vedea cum se amplifică în doctrina lui Şi galiov-stălabazaslavofilismului Dostoievski. Ea caracterizează de fapt toate aceste personaje negative, nihiliste din romanul Posedaţii.

Într-adevăr, fiecare din aceste personaje, şi Kirillov, şi Stavroghin, şi Piotr Verhovenski, şi Şi galiov sunt ceea ce numim cu un termen aşa de obişnuit: „dezrădăcinaţi”. Ştiţi că acest cuvânt a fost aruncat în mişcarea intelectuală modernă de către scriitorul francez Maurice Barrès, într-un celebru roman intitulat Les derancines. Sunt oamenii care au rupt contactul cu poporul lor şi care plutesc acum în vid, nesiguri, fără un reazem moral, atât de necesar oricărei existenţe individuale.

Personajele acestea nihiliste sunt prin definiţie nişte dezrădăcinaţi, în sensul nu numai că s-au înstrăinat, prin cultura făcută în străinătate, de poporul lor, dar dezrădăcinaţi pentru motivul mult mai adânc că nu mai recunosc acest popor, nu se mai recunosc în acest popor.

Nemairecunoscându-se în acest popor, înseamnă că-l neagă în toate calităţile lui, în toată credinţa, în toată tradiţia lui. Prin urmare, îi neagă şi credinţa în Dumnezeu. „Cine nu mai are popor încetează de a mai avea Dumnezeu”. Iată consecinţa religioasă pe care o prevede Dostoievski la capătul acestei rupturi a individului de poporul său.

Pornind cu o astfel de mentalitate, aceşti nihilişti, aceşti revoluţionari, aceşti doctrinari şi activişti socialişti vor considera poporul rus ca pe o turmă cu care faci ce vrei.

Un personaj mai în vârstă din acest roman, un scriitor căruia Dostoievski îi dă numele de Karmazinov şi care de fapt nu e decât un pseudonim al duşmanului său literar I van Turgheniev, spune următoarele cuvinte: „Rusia e prin excelenţă ţara unde se poate întâmpla ce vrei fără ca nimeni să se opună”.

Când un revoluţionar păşeşte la drum, trebuie să cunoască mai întâi ţara, poporul. Şi poporul rus e bun să faci orice cu el, fiindcă Rusia, prin excelenţă, e ţara în care nu poţi găsi nicio opoziţie.

Care este scopul societăţii revoluţionare a demonilor? O spune unul dintre ei: „distrugerea universală”. Prin acest mijloc, distrugerea universală, revoluţia universală, ei năzuiesc să realizeze pe pământ paradisul terestru, cum îi spun ei. Prin urmare, caracterul unei acţiuni revoluţionare, sau, mai precis, caracterul acţiunii revoluţionare din

Dostoievski şi creştinismul rus

Demonii este această tentativă de a seculariza împărăţia lui Dumnezeu, care e din eternitate.

Şi galiov, doctrinarul acestei mişcări, dă sistemul prin care să se poată ajunge acolo. Acest sistem, pe care îl socoteşte el mai bun decât oricare altul, constă din următoarele elemente: „Omenirea”, zice el, „trebuie împărţită în două categorii: o zecime care trebuie să conducă şi nouă zecimi care trebuie să fie conduse”.

O zecime din această omenire merită prin urmare să aibă toate libertăţile, să trăiască în teoria napoleoniană, ca şi Raskolnikov, fiindcă şi gândirea lui Raskolnikov are asemănări cu această teorie a lui Şi galiov. Raskolnikov spune că legile sunt făcute pentru turmă. Oamenii excepţionali, cum era el, bunăoară, au dreptul să trăiască în afară de legi şi mai presus de legi şi lor totul le este permis. Aceasta este deviza acţiunii lor. Această categorie de oameni superiori cărora totul le este permis, această zecime de Napoleoni ai omenirii din imaginaţia lui Şi galiov sunt prin urmare tot atâţia Raskolnikovi, care vor trăi după sistemul lui Şi galiov în această deplină libertate, în care lor şi numai lor totul le va fi permis.

Cealaltă parte din omenire, restul de nouă zecimi, va trebui să trăiască ca o turmă după comandamentul pe care-l vor da în orice moment cei excepţionali care fac parte din prima zecime. Prin urmare, această deviză aruncată în omenire de revoluţia franceză, „libertate,

egalitate, fraternitate”, apare de la început desfigurată în doctrina lui Şi galiov, pentru că el, ca să ajungă la raiul terestru, e nevoit să împartă dintr-odată omenirea în două categorii şi prin urmare să comită de la început inegalitate, să înfrângă de la început principiul egalităţii.

Căci din moment ce ai ales o categorie de oameni, o zecime de Napoleoni, de oameni superiori, şi din moment ce sub ei ai aşezat celelalte nouă zecimi în subordine de turmă, principiul egalităţii este evident înfrânt o dată pentru totdeauna. Pentru a se ajunge repede, catastrofal am zice, la realizarea acestui ideal revoluţionar, este nevoie nici mai mult, nici mai puţin decât să se distrugă din lume, prin revoluţie universală fără îndoială, o sută de milioane de capete – eroii vorbesc foarte serios –, fiindcă această sută de milioane este absolut necesară pentru ca raiul terestru să se poată realiza.

Nichifor Crainic

Piotr Verhovenski, motorul acestei acţiuni infernale, este partizan cu trup şi suflet al şi galiovismului. Iată ce spune el despre doctrina lui Şi galiov, iar pasajul pe care-l vom exterioriza vă rog să-l identificaţi cu stările pe care le cunoaşteţi din Rusia de astăzi. „În societatea lui Şi galiov”, zice Piotr Verhovenski, „fiecare membru îl spionează pe vecin şi e dator să-l denunţe, fiecare aparţine tuturor şi toţi sunt proprietatea fiecăruia, toţi sclavii sunt egali, dar înainte de toate egali prin început. Nivelul educaţiei în ştiinţe şi în talente va fi scăzut. Un nivel ridicat şi în ştiinţă şi în talente nu e accesibil decât spiritelor superioare şi nu trebuie să fie spirite superioare. Spiritele superioare sunt în mod natural despotice şi ele au făcut mai mult rău decât bine, de aceea vor trebui proscrise şi condamnate la moarte. A smulge limba lui Cicero, a crăpa ochii lui Copernic, iată şi galiovismul”.

„Sclavii trebuie să fie egali. Fără despotism n-a existat niciodată nici libertate, nici egalitate. Dar egalitatea e bună pentru turmă, lată şi galiovismul”.

Mai departe tot Verhovenski spune: „Pentru sclavi trebuie şefi, supunere completă, impersonalitate completă,

dar o dată la treizeci de ani un Şi galiov va provoca reacţiuni şi toţi vor începe să se devoreze între ei până la o anume măsură, şi această ca să nu li se urască”.

Domnilor, sunt descrise în acest pasaj, amănunţit aproape, şi prima fază a revoluţiei ruse, şi faza actuală.

Mişcarea lumii intelectuale, care face parte din prima etapă a revoluţiei ruse, e parcă o punere în practică a principiilor lui Şi galiov, a şi galiovismului. Orice om superior, orice om intelectual, orice om gânditor, orice talent reprezintă o rezistenţă la această disciplină a tiraniei care trebuie să-i reducă pe indivizi şi să-i aşeze într-o perfectă egalitate a robiei, şi atunci tot ce este om de ştiinţă, tot ce este om de talent trebuie sacrificat pentru a ajunge la acest nivel al aceleiaşi tiranii şi, mai departe, ce este stadiul de astăzi al revoluţiei ruse decât realizarea acestei egalităţi în tirania despre care vorbeşte Şi galiov?

Vă aduceţi aminte cuvintele cu care se termină doctrina lui Şi galiov: „pornind de la nemărginita libertate, voi sfârşi prin nemărginita tiranie”.

Aceasta este concluzia ultimă a doctrinei revoluţionare a lui Şi galiov. „De la nemărginita libertate, la nemărginita tiranie” sau la

Dostoievski şi creştinismul rus

„Nemărginitul despotism”, zice el, ceea ce e tot una. Care e atunci idealul realizat al revoluţiei? Este standardizarea omului la cel mai inferior nivel cu putinţă, pentru că însuşi principiul lui Şi galiov este coborârea educaţiei în ştiinţe şi arte la cel mai de jos nivel, pentru ca în acest nivel să poată intra toată lumea. Aceasta este acţiunea de standardizare a omului la cel mai inferior nivel cu putinţă. Va să zică, pornind de la idealul de realizare a paradisului terestru, în realitate revoluţia ajunge la acest stadiu de înjosire a umanităţii, de comprimare a omului în acest tipar, toţi egali unul cu altul, de standardizare, prin urmare, a omului la nivelul aproape bestial. Ştiţi cu toţii că ceea ce numim spirit, spiritualitate, viaţă religioasă nu este admis în revoluţia rusă.

Revoluţia însă nu admite sufletul, pentru că sufletul îi

diferenţiază pe oameni. Pentru revoluţia rusă, omul este un animal care trebuie standardizat, ţinut în tipar, egal cu celălalt. Omul revoluţionar este, prin urmare, un fel de cărămidă care se aseamănă cu toate celelalte cărămizi. Din acest punct de vedere, revoluţia rusă e parcă o fabrică de cărămizi. Aceasta este egalitatea pe care voieşte s-o realizeze orice revoluţie, nu numai revoluţia rusă. Cât despre fraternitate, e inutil să mai vorbim; nici Dostoievski nu mai stăruie asupra principiului fraternităţii realizat în revoluţie. El insistă asupra acestor două principii: libertatea şi egalitatea.

Am văzut cum se realizează libertatea. Modul ei de realizare este arătat la început de însuşi Karl Marx, atunci când a proclamat „dictatura proletarilor”. Prin urmare, din moment ce ai proclamat dictatura, principiul libertăţii e suprimat, iar din moment ce suprimi tot ce este floare a omenirii pentru a obţine un nivel cât mai înjositor, cât mai josnic, oameni egali, ceea ce vrei să creezi sub presiunea de sus, a dictaturii, este o egalitate în robie, nu este o egalitate în libertate.

De fapt, toată critica lui Dostoievski asupra revoluţiei se fixează pentru a demasca minciuna care stă la baza ei. Revoluţiile, pornind de la cea franceză, s-au mascat în numele ideilor de libertate, egalitate, fraternitate.

Or, libertate, egalitate, fraternitate sunt principii care nu se pot realiza niciodată într-o revoluţie. Şi aceasta o ştiu toate revoluţiile, toate doctrinele revoluţionare, nu numai personajele. îl spun numai pentru a

Nichifor Crainic înşela pătura proletară ca să poată ajunge la realizarea crimei universale prin revoluţie.

Dar Dostoievski a văzut mai adânc decât atât; în revoluţie a văzut principiul ei demonic, principiul ei ateist. Fiindcă, într-adevăr, socialismul, marxismul, comunismul, cum vreţi să-i spuneţi – să-i spunem cu un singur termen, marxism, căci acesta concentrează, absoarbe toate celelalte doctrine socialiste –, are ca principiu de bază ateismul. Nu există, prin urmare, niciun fel de respect faţă de creştinism, decât un fel de antinomie, de fundamentală

contradicţie a unuia faţă de celălalt. Când Dostoievski spune despre eroii revoluţionari că, rupându-se de poporul lor, nu mai au Dumnezeu, L-au pierdut pe Dumnezeu, spune un adevăr profund pe care însuşi Karl Marx l-a teoretizat în doctrina lui. Căci nici pentru doctrina marxistă nu mai există legătură cu poporul respectiv, ci un caracter internaţional şi antinaţional, cerând

O ruptură totală de poporul respectiv. Dar, fiind internaţional şi antinaţional, marxismul este în acelaşi timp antireligios, sau mai bine zis anticreştin. Nu este nicio mirare că bolşevismul de astăzi, forma rusească de realizare a comunismului marxist, a pus ca principiu de bază al statului rus şi al acţiunii lui ateismul, fiindcă pentru a realiza această monstruozitate de societate era absolut necesară standardizarea omului la cel mai inferior nivel cu putinţă, era absolut necesară proclamarea principiului ateist ca principiu de bază al societăţii noi pe care vrea s-o creeze marxismul, rupând orice legătură a omului cu cerul, înăbuşind în fiinţa lui tot ce este aspiraţie către cer, ca, îndobitocindu

1 astfel, să poată lucra mult mai uşor cu el. Este un cuvânt semnificativ pe care-l spune aici, în pasajul pe care vi l-am citat, Piotr Verhovenski: „supunere completă, impersonalitate completă”.

Creştinismul este doctrina care a ştiut să dezvolte în lume până la ultima posibilitate, până la îndumnezeire, personalitatea umană. Personalitatea umană nu se poate dezvolta decât pe temeiul principiului de libertate ontologică, aşa cum o concepe Dostoievski. Personalitatea umană nu se poate dezvolta până la maximum decât în ambianţa aceasta a libertăţii ontologice, a libertăţii fundamentale care este la originea fiinţei umane. Personalitatea însă înseamnă rezistenţă faţă de acţiunea răului, fiindcă personalitatea este compusă în special din ceea ce numim caracter uman. Personalitate este altceva decât individualitate, şi atunci

Dostoievski şi creştinismul rus este evident şi logic ca o doctrină care vrea standardizarea omului, coborârea lui

la nivelul cel mai de jos cu putinţă, să aibă nevoie neapărat de distrugerea personalităţii. Dar ea rezistă, şi atunci cum se distruge? Ea trebuie distrusă în însăşi doctrina care i-a dat posibilitate să se dezvolte mai bine în lume, şi aceasta este doctrina creştină.

Iată de ce e absolut necesar ca religia să fie suprimată, ca ateismul să fie declarat principiu de stat, tocmai pentru a împiedica cu orice preţ dezvoltarea personalităţii. Pentru a domina lumea, are nevoie neapărat de o turmă în care individul să fie egal cu ceilalţi indivizi: „fiecare să aparţină tuturor, iar toţi să fiţi proprietatea fiecăruia". Acesta este principiul standardizării omului. Este aşa de cruntă această realitate în Rusia, încât un scriitor fanatic, bietul Panait Istrati, atunci când a fost invitat de prietenul său Rakovski să viziteze Rusia, văzând la ce s-a ajuns sub forma libertăţii şi egalităţii dintre oameni, când s-a reîntors, a scris o carte în care blestema comunismul în felul cum s-a realizat. Şi bietul Panait Istrati este un om vindecat de comunism, dar numai după ce a trăit un an şi jumătate în Rusia şi a văzut realizarea paradisului terestru la faţa locului.

Piotr Verhovenski, în fanatismul vibrant cu care propaga această doctrină a crimei universale care e revoluţia, avea următorul plan: atunci când se va ajunge la standardizarea, la uniformizarea omului, transformat în turmă, prin urmare încătuşarea în completă robie, şeful acestei lumi standardizate astfel să fie Papa de la Roma. Pe urmă însă se răzgândeşte şi-i spune lui Stavroghin, pe care-l declară idolul său, că în viitoarea formaţiune a lumii socialiste „să rămână Papa pentru Occident, iar pentru lumea noastră vei fi tu".

Este o ironie în această afirmaţie pe care Dostoievski o pune în gura lui Verhovenski, dar nu este o simplă ironie; este o credinţă mai adâncă a lui Dostoievski. Scriitorul, care e un doctrinar al libertăţii în sensul creştin, în sensul pe care-l înţelegem noi, vede în catolicism suprimarea ideii de libertate, şi atunci pentru el socialismul sau catolicismul, sub raportul libertăţii, sunt tot una.

Amândouă reprezintă pentru el acelaşi fel de autoritate tirană care înăbuşă personalitatea umană şi care îl reduce pe om la turmă, la o standardizare inferioară a vieţii. Eu nu cred că Dostoievski are cu totul dreptate când judecă atât de categoric şi aspru catolicismul, punându-l pe acelaşi plan cu

Nichifor Crainic socialismul. Vom vedea că părerile lui sunt extrem de aspre în această privinţă. Este adevărat însă că părerea pe care şi-o formează el despre catolicism porneşte din filosofia slavofilă. Vă aduceţi aminte că pentru Homiakov catolicismul înseamnă suprimarea libertăţii, dar Homiakov nu merge aşa departe încât să-l pună pe acelaşi plan cu socialismul.

Dostoievski şi catolicismul

Am terminat prelegerea de ieri, subliniind această apropiere uimitoare pe care un erou anarhist ca Piotr Verhovenski o face între Papa de la Roma şi viitorul doctrinei revoluţionare ruse, şi spuneam că această apropiere nu e deloc întâmplătoare în cugetarea lui Dostoievski, nu este o simplă afirmaţie trecătoare, ci este o atitudine permanentă, un fel permanent de a gândi. Pentru că şi socialismul, cu toate nuanţele şi derivatele lui, şi catolicismul reprezintă dintr-un anumit punct de vedere acelaşi lucru.

Dacă prin atitudinea sa critică faţă de ideea revoluţionară, văzută ca o eliberare a raţiunii crescute în libertatea arbitrară, Dostoievski se desemnează ca un creştin hotărât, prin atitudinea sa faţă de catolicism, atât de oarbă, neîndurătoare, necruţătoare, cugetarea lui capătă un colorit specific ortodox.

Creştin când repudiază ideea specific revoluţionară, el se arată profund ortodox când repudiază catolicismul. Ştiţi cu toţii că e o trăsătură specifică a noastră, a ortodocşilor faţă de catolicism. Şi o atitudine care e – mi se pare mie – foarte puţin creştină, fiindcă dacă aţi observat, ortodocşii nu au aceeaşi atitudine faţă de protestantism ca faţă de catolicism. În lumea ortodoxă, protestantismul e privit cu mai multă simpatie decât catolicismul.

Ortodoxul simte chiar un fel de satisfacţie atunci când la capitolul respectiv din istoria universală citeşte ravagiile pe care le-a făcut marea reformă împotriva catolicismului. Şi aceasta este o atitudine foarte

Nichifor Crainic puţin creştină. Eu n-am să vă fac – şi cred că sunteţi siguri de lucrul acesta – o propagandă de simpatie pentru catolicism, dar sunt anumite lucruri pe care le putem discuta. Această repulsie faţă de catolicism în lumea ortodoxă îşi are fără îndoială explicaţia ei.

Mai întâi: e o diferenţă mare de ordin dogmatic pe care o cunoaştem cu toţii. Aceasta, fireşte, ne va face totdeauna să stăm cu totul la o parte faţă de catolicism. Pentru noi, ortodocşii, catolicismul reprezintă una din cele mai mari erori care s-au născut în cursul istoriei creştinismului. Dacă vă reamintiţi prelegerea mea inaugurală, spuneam acolo că elementul care a fărâmiţat îndeosebi unitatea creştinismului l-au alcătuit anumiţi teologi care, sustrăgându-se controlului şi autorităţii ecumenice a marii Biserici a Răsăritului, şi-au permis să gândească pe socoteala lor proprie şi să interpreteze în mod personal dogmele şi învăţătura creştină, personal sau mai mulţi la un loc, formând un grup, cum e cazul Bisericii catolice. Biserica romano-catolică a făcut prima greşeală atunci când a formulat dogma de diferenţiere faţă de noi. A evoluat din greşeală în greşeală, depărtându-se cu fiecare greşeală nouă încă mai mult de adevărata Biserică, de adevărata dogmă pe care o reprezintă Biserica noastră.

Homiakov, mare gânditorrus în materie religioasă, făcând acest proces catolicismului, îi reproşează lipsa de iubire creştină, care l-a făcut să cadă din marea comunitate a mântuirii, şi adaugă că această lipsă de iubire a atras după sine o regretabilă diminuare a înţelegerii religioase pentru catolici. Vă dădusem şi un exemplu când am vorbit despre slavofilism, cum explica bunăoară Homiakov provenienţa lui filioque ca dogmă catolică. Iubirea e principiul înţelegător pentru el. Prin iubire putem pătrunde în tainele cele mai ascunse, la care n-am putea ajunge niciodată pe calea raţiunii noastre

logice sau discursive. „Prin iubire”, zice el, „noi, ortodocşii, putem pătrunde până în tainele cele mai de nepătruns ale dogmei Sfintei Treimi”. Catolicismul, depărtându-se din comunitatea de iubire, a atras după sine diminuarea înţelegerii faţă de această mare taină.

Astfel, faţă de dogma Sfintei Treimi, catolicii au căzut în această regretabilă confuzie, confundând purcederea, care este un act de esenţă internă şi tainică, cu simpla trimitere, care este un act exterior. Într-adevăr, după Sfânta Scriptură trimiterea o poate face şi Tatăl şi Fiul. dar acesta

Dostoievski şi creştinismul rus este un act exterior şi nu esenţial Sfintei Treimi. Purcederea însă e numai de la Tatăl. Dar procesul purcederii este un lucru de natură interioară.

Lipsindu-le iubirea, ei confundă efectul văzut, care este trimiterea, cu un lucru de esenţă interioară, fundamentală, care este purcederea. Aşa explica Homiakov una din principalele erori dogmatice care îi diferenţiază pe catolici de ortodocşi. Prin urmare, din punct de vedere al dogmei creştine, noi, care ne găsim într-un domeniu nealterat de nicio tentativă, în domeniul dogmei necorupte şi necoruptibile, după credinţa noastră suntem într-adevăr foarte departe de catolici, care prin erorile lor de gândire au intervenit şi modificat într-atât anumite dogme încât s-au depărtat aproape iremediabil de credinţa noastră.

Niciuna din aceste constatări n-ar putea să nască un raport de ură faţă de catolici, cel mult un raport de compătimire a unor oameni, a unor credincioşi, a unei Biserici, mai bine zis, care, ştiind că ea a păzit adevărul absolut în forma cea mai nealterată cu putinţă, se roagă în toate slujbele sale pentru revenirea tuturor rătăciţilor la sânul acestui adevăr nealterat.

Ştiţi că în problema acestui resentiment al ortodocşilor faţă de catolici noi nu vorbim din punctul de vedere al catolicilor. Este treaba lor ce atitudine au faţă de noi.

Ştiţi însă că afară de diferenţe dogmatice mai există

şi alte motive de ordin istoric, de ordin mult mai omenesc care au hrănit de la început şi au dat pecetea acestui profund sentiment al Răsăritului faţă de Apusul romano-catolic.

Ştiţi că la separarea celor două Biserici de la 1054 au prezidat nu numai diferenţe de înţelegere a dogmelor, dar au prezidat o serie întreagă de elemente politice, care au avut loc între Occident şi Orient.

Privind astăzi lucrurile în perspectiva istorică, găsim că era natural ca bizantinii să poarte ură apusenilor pentru anumite lucruri care s-au petrecut politiceşte între ei, dar nimic nu mi se pare mai absurd decât a moşteni din moşi-strămoşi această ură a unei rase faţă de altă rasă umană, care nu aparţine rasei bizantine.

Noi însă din generaţie în generaţie am moştenit toată această ură de natură politică, toată această ură a Bizanţului faţă de Apus, fără să ne

Nichifor Crainic privească deloc lucrurile acestea, fiindcă noi n-am participat la acte de ordin politic care s-au petrecut între Roma şi Bizanţ.

Prin urmare, acest resentiment de ordin istoric care tronează din veac în veac şi pe care noi ni l-am însuşit într-un mod necontrolat şi inexplicabil pentru lumea ortodoxă, care nu face parte din rasa bizantină, încă o dată, această ură faţă de catolicism cu o preferinţă mărturisită sau nemărturisită pentru protestantism, eu unul nu o înţeleg. Ea a persistat mai ales în lumea rusă care s-a socotit pe de-a-ntregul moştenitoarea imperială a Bizanţului imperial.

La aceste consideraţii de ordin general, în ce priveşte atitudinea lui Dostoievski faţă de catolicism, se mai adaugă şi alte motive speciale ale gândirii lui Dostoievski, şi anume: acolo unde el pune pe acelaşi plan catolicismul cu socialismul său, cum am zice, în termen curent, catolicismul cu marxismul.

De-a lungul romanelor sale veţi întâlni în gura diferiţilor eroi

— A eroilor care reprezintă partea pozitivă, partea creştină în special din opera să-cuvintele cele mai

injurioase, criticele cele mai neîndurătoare la adresa catolicismului. Şi nu cred că sunt lucruri indiferente pentru autorul acestor ştiri, uneori vulcanice. De unde ştim acest lucru?

V-am spus că, pentru a nu greşi în studierea lui Dostoievski, în găsirea adevăratei lui concepţii imprimate în opera lui literară, trebuie să luăm totdeauna ca un indiciu sigur cartea lui intitulatălurnalul unui scriitor.

În această carte, care constă din trei volume şi care este o culegere de articole şi studii pe care le-a scris în diferite epoci ale vieţii, dar mai ales în ultima parte a vieţii lui, Dostoievski se exprimă asupra tuturor problemelor importante care l-au frământat în raport cu evenimentele în curs. Pentru a lămuri, când stăm la îndoială dacă într-adevăr în opera lui cutare sau cutare pasaj şi l-ar însuşi sau nu Dostoievski, trebuie să recurgem neapărat la acest jurnal, unde vom descoperi în cutare chestiune care ne interesează ce atitudine are Dostoievski.

În ce priveşte atitudinea eroilor lui faţă de catolicism, nu este izolată, nici întâmplătoare şi străină de autor. Dostoievski subscrie orice cuvânt pe care eroii lui îl rostesc la adresa catolicismului. Aceasta o vedem din Jurnalul unui scriitor, unde nu o dată tratează problema

Dostoievski şi creştinismul rus catolicismului în raport cu ortodoxismul, şi nu-şi dezminte niciodată această atitudine.

Ceva mai mult: ceea ce vorbesc eroii în romane, împotriva catolicismului, nu este aproape nimic faţă de ceea ce exprimă direct Dostoievski împotriva catolicismului. Vom exterioriza pentru astăzi un singur pasaj; ele sunt nenumărate, dar vom exterioriza unul singur, din care vă puteţi face o idee destul de clară asupra judecăţii dostoievskiene.

Este din volumul al treilea, paginile 12 şi 13, ediţia franceză:

„Eu nu vorbesc numai de religia catolică, ci de ideea catolică întreagă”, zice el, „de naţiunile care s-au constituit după această idee în cursul veacurilor şi care sunt

impregnate de ea. Iar Franţa e, din acest punct de vedere, întruparea cea mai desăvârşită a ideii catolice de-a lungul veacurilor, cheia de boltă a acestei idei, pe care a moştenit-o de la romani şi a menţinut-o conform spiritului lor.

Această Franţă care în epoca noastră şi-a pierdut aproape în întregime religia (iezuit şi ateu e tot una), care nu o dată a închis bisericile şi în anume zile L-a pus chiar pe Dumnezeu în balotaj; această Franţă care şi-a tras din principiile de la – 89 socialismul său particular, adică pacificarea şi construcţia societăţii omeneşti în Hristos şi în afară de Hristos, cum încercase s-o facă, fără să reuşească, catolicismul prin mijlocul lui Hristos; această Franţă însăşi, cu cluburile sale revoluţionare, cu ateii săi, cu socialiştii săi şi cu ai săi cumularzi moderni, continuă încă şi e totdeauna naţiunea catolică prin excelenţă, încărcată de spiritul şi de litera catolică, chiar atunci când proclamă cu gura celor mai răi dintre ateii săi cuvintele: libertate, egalitate, fraternitate – sau moartea!

Tot astfel le-ar proclama, dacă ar fi obligată să proclame şi să formuleze o libertate, o egalitate şi o fraternitate catolică. Şi aceasta, în acelaşi spirit, stilul şi spiritul unui popă din evul mediu. Socialismul francez îşi dă aerul celei mai vehemente protestări contra ideii catolice. Această protestare care de fapt s-a ivit către sfârşitul secolului trecut nu e altceva decât continuarea cea mai exactă şi cea mai dreaptă a ideii catolice, ea e rezultanta cea mai completă, o consecinţă fatală elaborată în curs de secole, căci socialismul francez nu e altceva decât unificarea cu forţa a neamului omenesc – idee ce s-a văzut apăsând asupra Romei antice şi care s-a păstrat neatinsă în catolicism.

Nichifor Crainic

Astfel ideea eliberării spiritului uman de catolicism e modelată în formele cele mai stricte ale catolicismului, împrumutate de la însăşi esenţa, litera, materialismul, despotismul şi morala lui”.

Iată, prin urmare, motivele acestei atitudini a lui Dostoievski faţă de catolicism. Afară de motivele generale

ale unui ortodox, de care am vorbit adineaori, el are motive specifice felului său de a cugeta. Pentru Dostoievski, catolicismul nu este numai confuzia catolică, ci este o întreagă formulă culturală sau formula culturală integrală în care se dezvoltă lumea apuseană.

Pentru Dostoievski, catolicismul înseamnă cultura şi civilizaţia europeană. Aceasta e ceea ce critică, dispreţuieşte şi urăşte el în catolicism. Ca un gânditor şi ca un ortodox al cărui principiu de bază e ideea de libertate, el nu poate suporta ideea de autoritate excesivă pe care o întrupează catolicismul.

Şi tot aşa ca un ortodox, adică asemeni unui credincios desprins de interesele imediate materiale ale lucrurilor, căci aceasta este, cum ştiţi, una dintre trăsăturile esenţiale ale Ortodoxiei noastre, el nu poate suporta nici materialismul acestuia.

Autoritatea catolicismului şi materialismul lui sunt cele două idei pe care nu le poate suporta Dostoievski în catolicism, pentru că aceste elemente le vede derivate mai departe, sub alte formule politice decât cele catolice, sub forma socialismului sau a comunismului. Nu numai reforma, dar revoluţia franceză s-a născut având ca tendinţă proclamarea ideilor de libertate, egalitate şi fraternitate.

Aceasta împotriva terorii pe care o exercita autoritatea catolică în vechiul regim, însă şi aici e genială observaţia lui Dostoievski: proclamând această libertate, egalitate şi fraternitate, revoluţia franceză nu are întru nimic mai puţină autoritate şi teroare decât catolicismul însuşi împotriva căruia s-a ridicat, fiindcă formula adevărată a revoluţionarilor a fost: „Liberté, egalite, fratemite ou la mort”.

„Ori primeşti libertate, egalitate şi fraternitate, ori treci la eşafod”. Prin urmare, era nu numai o eliberare din autoritarism, darautoritarismul revoluţionar era dus la exces în terorismul revoluţionar cu care se voia să se imprime lumii aceste principii.

În această teroare a revoluţiei. Dostoievski nu vede

altceva decât o prelungire a ideii de autoritate catolică şi tot astfel, în latura materială

Dostoievski şi creştinismul rus a lucrurilor, catolicismul e fără îndoială impregnat de oarecare materialism în comparaţie cu ortodoxismul, întrucât acest catolicism vrea în acelaşi timp şi o împărăţie terestră.

Catolicismul nu se poate concepe numai ca Biserică, ci în acelaşi timp şi ca stat. Prin urmare, catolicismul ţine neapărat ca Biserica romano-catolică să aibă acest suport material, în forma de imperiu politic pe acest pământ. Ca ortodox, Dostoievski nu poate suporta acest lucru în catolicism. Dar ceva mai mult: principiul acesta materialist al Bisericii catolice, o caracteristică, dar nu o dominantă, îl vede mai departe în socialism, în revoluţia franceză.

O spune chiar în acest pasaj şi de nenumărate ori în scrierile lui. În această unificare şi organizare materială cu forţa a lumii, catolicismul este prin urmare identificat cu materialismul. Într-unul dintre cele mai celebre pasaje ale lui Dostoievski, el acuză de-a dreptul Biserica romano-catolică de faptul că prin structura ei în mod natural a născut atât protestantismul, cât şi socialismul revoluţionar, şi că aceste erori ale lumii moderne occidentale nu s-ar fi putut naşte în niciun caz decât dintr-o instituţie cu structura Bisericii romano-catolice.

Acestea sunt motivele principale ale cugetării lui Dostoievski, care îl determină pe el la o atitudine atât de critică, atât de neîndurată faţă de catolicism.

Sub raportul acesta, dacă nu totdeauna, dar uneori Dostoievski are dreptate, nu atât când se îndreaptă direct împotriva catolicismului ca instituţie, ca Biserică, cât împotriva anumitor caractere evidente ale întregii culturii occidentale. Bunăoară, când el identifică Franţa cu catolicismul şi când vede în toate manifestările socialiste, anticatolice, caracterul culturii generale catolice, are dreptate. Ştiţi că Franţa în tot cursul evului mediu a fost ţara care s-a socotit organul lui Dumnezeu pe pământ: gesta dei perfrancos”.

Acesta reprezintă mesianismul pe care a crezut că-l

întrupează poporul francez în Europa medievală şi până în Europa Renaşterii, până la revoluţia franceză. Prin urmare, e ţara ale cărei rădăcini culturale sunt profund catolice. O caracteristică a acestei culturi franceze catolice a fost intoleranţa şi a fost Inchiziţia, instituţia celei mai teribile intoleranţe. E o trăsătură fundamentală care se prelungeşte din epocă în epocă, de aceea catolicismul domină în epoca în care ideea revoluţionară e

Nichifor Crainic dominantă. Ceva mai mult: în această epocă ia naştere societatea iezuiţilor. Ştiţi cu toţii că această societate faimoasă s-a născut pentru ca Biserica romano-catolică să se apere împotriva ideii protestante.

Aceasta este originea societăţii iezuiţilor. Dacă o societate ca a iezuiţilor e dovada unui spirit de disciplină exemplară şi demnă de invidiat a unui ordin călugăresc, o instituţie laică după chipul şi asemănarea ei, dar cu scopuri total răsturnate, francmasoneria reprezintă de asemeni caracterul de desăvârşită şi cruntă intoleranţă, fiindcă nimic nu e mai intolerant, în afara ordinului iezuiţilor, decât francmasoneria care, sub aparenţa tolerării tuturor popoarelor, exercită de fapt o necontenită şi necruţătoare teroare asupra spiritelor.

Acum câţiva ani s-a întâmplat un fapt caracteristic în Franţa, şi anume: admiratorii lui Emile Combes, care a fost ministru francez pe la 1905, i-au ridicat un bust. În ziua inaugurării acestui bust, detractorii săi, care nu erau alţii decât regaliştii domnului Charles Maurras, s-au prezentat în grup compact şi cu ciocanele, chiar în ceasul în care începuse inaugurarea, şi au spart şi făcut ţăndări bustul lui Combes.

Faptul acesta e foarte caracteristic pentru intoleranţa franceză şi catolică despre care vorbim. Ce era Emile Combes şi de ce i se sparge acum bustul în clipa când trebuia inaugurat?

Emile Combes a fost acel cretin ministru de instrucţie de la 1905, care la ordinul francmasonilor a separat Biserica de Stat în Franţa. Raportor a fost în acel moment Aristide Briand, june deputat. Admiratorii lui,

francmasonii i-au ridicat acest bust de recunoştinţă. Cei trei sute de mii de tineri catolici nu puteau să tolereze o asemenea apoteozare a acestui cretin care a separat Biserica de Stat, şi atunci, cu aceeaşi intoleranţă cu care el a separat Biserica de Stat, au făcut ţăndări bustul celui sărbătorit. E foarte caracteristic acest fel de a fi, francez – ca şi italian, de altfel –, şi această intoleranţă practicată în numele celor mai umane principii de libertate, egalitate şi fraternitate.

Este o trăsătură fundamentală a lumii apusene. Când auziţi de Liga Drepturilor Omului, deliga Liberei Cugetărisauliga Societăţilor Savante şi aşa mai departe, toate aceste formule mecanice şi revoluţionare, care vor să reprezinte cea mai mare largheţă de spirit, ei bine, toate aceste instituţii reprezintă de fapt ideea cea mai grozavă de intoleranţă pe care v-o puteţi imagina. În istoria sau viaţa lui Foch veţi

Dostoievski şi creştinismul rus citi următorul fapt: atunci când statul francez era în pericol să fie cotropit de germani şi când nu se mai găsea un alt comandant şi când Foch, catolic prin însuşirile lui, se impunea ca unicul salvator al patriei, Clemenceau, care era liber cugetător şi anticatolic, a fost nevoit să-l facă generalisim.

Ei bine, deşi statul francez era în pericol de moarte, francmasonii n-au putut să tolereze lucrul acesta şi au mers la Clemenceau şi au protestat categoric: „Cum poţi să dai comanda supremă a armatei unui catolic?” Noroc că Clemenceau era mult mai inteligent decât francmasonii: „N-are importanţă, în momentul de faţă avem nevoie de el, fiindcă e capabil să ne salveze”. Din aceste exemple – şi sunt nenumărate – vedeţi câtă dreptate avea Dostoievski când identifica în cele mai particulare, în cele mai antinomice şi mai contradictorii forme şi fenomene istorice aceleaşi caractere fundamentale ale culturii catolice occidentale.

Dar încă o dată: aceasta nu-l îndreptăţea, cred eu, să aibă faţă de Biserica romano-catolică o atitudine aşa de necruţătoare, aşa de desfigurantă.

Un pamflet de geniu: Legenda Marelui Inchizitor

Legenda Marelui Inchizitor e acel capitol din opera lui Dostoievski în care culminează părerile lui despre socialism şi catolicism.

Am văzut în lecţia precedentă că pentru gândirea lui Dostoievski nu există o distanţă aşa de mare între doctrina socialistă şi catolicism; lui i se pare chiar că există raporturi şi că doctrina socialistă derivă în mod logic din doctrina şi din practica romano-catolică; sau mai bine zis, din catolicismul istoric, nu din dogmele catolice.

În această Legendă a Marelui Inchizitor găsim o sinteză a părerilor lui Dostoievski despre catolicismul istoric şi despre socialism. Cum ştiţi, Legenda Marelui Inchizitor e un capitol intercalat în romanul Fraţii Karamazov, ca şi cum ar fi un poem literar pe care l-a compus Ivan Karamazov şi pe care îl citeşte fratelui său, Alioşa Karamazov, după maniera rusă, unde toţi adolescenţii, când se adună, ori unde ar fi, chiar într-o cârciumă, cum e cazul aici, discută în primul rând despre existenţa lui Dumnezeu. Tot astfel, într-o cârciumă modestă, cei doi fraţi – Ivan şi Alioşa – stau la o măsuţă şi discută problema capitală, care e existenţa lui Dumnezeu. Cu această ocazie, Ivan Karamazov îşi spune părerile lui, scoţând din buzunar poemul pe care l-a compus şi citindu-l lui Alioşa. V-am rezumat într-o lecţie trecută în ce constă această Legendă a Marelui Inchizitor, care constituie una din cele mai faimoase pagini pe care le-a scris Dostoievski. Chiar dacă n-aţi avea timp să citiţi romanul întreg, v-aş recomanda cu tot dinadinsul

— Pentru grandoarea literară, pentru înălţimea ideilor care sunt în

Nichifor Crainic această bucată literară – să o citiţi chiar aparte, pentru că, de fapt, nu are niciun fel de apropiere cu romanul; e o bucată în sine şi se poate citi cu totul separat de roman. Ce vrea Dostoievski în definitiv să spună în această Legendă a Marelui Inchizitor? Am văzut că sursa răului individual, sursa răului social e, după Dostoievski, raţiunea autonomă a omului, raţiune care

funcţionează la bunul plac al libertăţii omului, necontrolată de nimic. Am văzut, am făcut cunoştinţă cu câteva personaje în care răul individual se întrupează fie sub formă de crimă, fie sub formă de sinucidere, fie sub formă de nebunie şi aşa mai departe. Şi am văzut că una dintre formele sociale ale răului e această doctrină revoluţionară a socialismului, dar, în acelaşi timp, catolicismul istoric constituie pentru Dostoievski una din formele răului social, a cărui sursă trebuie căutată în raţiunea autonomă omenească. Probabil că Dostoievski, când a avut acest nemaipomenit curaj de a confunda catolicismul istoric cu socialismul revoluţionar, dându-le aceeaşi sursă

— Raţiunea autonomă – s-a gândit la faptul istoric; ceea ce deosebeşte catolicismul de Ortodoxie e atunci tocmai această raţiune autonomă care a intrat în funcţiune la un moment dat, creând dogme noi în afara ecumenicităţii Bisericii răsăritene; fiindcă, într-adevăr, dacă e să căutăm o explicaţie a acestei îndrăzneli a cugetării lui Dostoievski, e adevărat că din raţiunea autonomă aplicată în materie de dogme au decurs erorile dogmatice care ne diferenţiază pe noi de catolici. Dar Dostoievski nu s-a gândit atât la raţiunea autonomă, ca sursă a erorilor dogmatice catolice care ne diferenţiază pe noi de ei, ci s-a gândit mai ales la rezultatul social, pe care acţiunea catolică organizată l-ar avea sub raportul fericirii sau nefericirii societăţii umane; şi mai ales sub unghiul acestui rezultat practic îndrăzneşte el să confunde catolicismul istoric cu socialismul. De fapt, Legenda Marelui Inchizitor e o critică neîndurată, care se aplică totodată şi metodei de conducere catolică. Sunt câteva lucruri, din mulţimea ideilor cuprinse în această scriere, pe care trebuie să le reţinem neapărat în această lecţie pentru a înţelege mai bine atât gândirea lui Dostoievski, cât şi în special sensul acestei bucăţi literare.

Probabil că Dostoievski, în cutreierările lui de aproape 10 ani de-a lungul şi de-a latul Europei, să fi făcut această constatare a diferenţei pe care o putea face oricine între formele ideale ale lucrurilor

Dostoievski şi creştinismul rus pe care le purtăm în minte şi realitatea în care aceste idealuri s-au întrupat. Dostoievski avea, desigur, o imagine nespus de înaltă despre creştinism, despre doctrina creştină şi despre posibilităţile de fericire a omenirii prin doctrina creştină, şi de bună seamă că între acest ideal şi realizările catolice pe care le-a văzut în colindările lui prin Europa, va fi constatat o distanţă mare, cum constataţi în general o distanţă aproape incomensurabilă, de la un ideal până la forma lui realizată în viaţa de toate zilele. Această distanţă de la ideal la realizare alcătuieşte în această legendă mobilul critic al atitudinii lui Dostoievski faţă de catolicism. Idealul e Mântuitorul însuşi, care apare în veacul al XVI-lea la Sevilla, în Spania catolică şi inchizitorială. E pe vremea celei mai înverşunate inchiziţii ce se aplică, după cum vă aduceţi aminte, împotriva curentelor centrifugale realizate de marea reformă protestantă, care tocmai izbucnise atunci. Catolicii, tocmai pentru a împiedica sfărâmarea Bisericii romano-catolice – prin aceste curente centrifugale ale protestantismului, care în Spania luase forma unei întregi puzderii de secte locale – instituiseră această teribilă formă de judecată sumară: Inchiziţia. În această vreme, Dostoievski confruntă creştinismul adevărat, în persoana însăşi a Mântuitorului, cu realitatea acestei Biserici, a cărei caracteristică dominantă atunci era Inchiziţia.

Va să zică, în gândirea lui Dostoievski se petrece un lucru prin care el pune în evidenţă cel mai puternic contrast între o realitate creştină, dată – catolicismul inchizitorial – şi între idealul creştin, reprezentat prin însăşi persoana Mântuitorului. Care sunt ideile principale care stau la baza legendei? Marele Inchizitor, un bătrân nonagenar, venerat de popor, îi face Mântuitorului tot procesul doctrinei creştine, care, după părerea lui, a Marelui Inchizitor, e o doctrină omeneşte irealizabilă. Marele Inchizitor crede că Mântuitorul, când a instituit doctrina salvatoare a creştinismului, nu a cunoscut deloc josnicia iremediabilă a sufletului uman şi că de aici ar

porni greşeala. Cu alte cuvinte, Mântuitorul a dat o doctrină prea înaltă pentru ca omul să poată ajunge vreodată la ea, de aceea îi reproşează: „Noi am urmat altă metodă decât a ta; Tu ai vrut să ridici pe omul iremediabil josnic la înălţimea doctrinei Tale: ceea ce nu e posibil; noi, dimpotrivă, am urmărit să coborâm doctrina Ta, ai ustând-o la iremediabila neputinţă omenească”. Va să zică, o idee de completă desfigurare a creştinismului; prin

Nichifor Crainic catolicism natura umană e iremediabil josnică. Prin urmare, vom coborî doctrina Mântuitorului la josnicia acestei naturi umane. Pentru Marele Inchizitor, omenirea e împărţită în două categorii: cei 144.000 de conducători, elita conducătoare – un număr apocaliptic –, iar restul, turma conduşilor. Această elită conducătoare trebuie să se sacrifice pentru fericirea celor mulţi, a turmei care trebuie condusă. Cum trebuie condusă această turmă? Prin trei puteri. Una e minunea; a doua e misterul; a treia e autoritatea.

În cele trei puteri, prin care elita omenirii se simte datoare să conducă turma omenirii, a celorlalţi care trebuie făcuţi fericiţi, nu e greu de observat asemănarea izbitoare dintre doctrina Marelui Inchizitor, dintre teoria lui despre elita conducătoare şi despre cealaltă parte a omenirii, şi teoria revoluţionarului Şi galiov, care preconizează o zecime din omenire elită conducătoare şi nouă zecimi turma care trebuie condusă. Atât Marele Inchizitor, cât şi Şi galiov văd mijloacele de conducere tot în minune, în mister şi în autoritate. Ce înseamnă în gândirea lui Dostoievski această minune, acest mister, această autoritate?

Dintre momentele Sfintei Evanghelii care reţin în permanenţă cugetarea lui Dostoievski este în special acela al ispitirii în pustie. Mântuitorul S-a retras să postească 40 de zile şi 40 de nopţi în pustie, iar acolo a fost ispitit de diavol. În ce priveşte minunea, diavolul se adresează Mântuitorului flămând de 40 de zile şi 40 de nopţi şi L invită să prefacă pietrele în pâine: Mântuitorul respinge această ispitire. A doua oară îl suie pe aripa bisericii – cum

zice Sf. Evanghelie – şi îl invită să sondeze misterul puterii dumnezeieşti, aruncându-Se de sus, de pe acoperişul bisericii; să nu aibă nicio teamă Mântuitorul, căci ştie că îngerii lui Dumnezeu vor veni şi L vor susţine, ca să nu. Se lovească; prin urmare, o ispitire a puterii misterului dumnezeiesc. Mântuitorul respinge şi această ispitire. A treia ispitire: Mântuitorul e suit pe un munte înalt – pe cel mai înalt dintre munţi, cum zice Sf. Evanghelie –, de unde vede toate împărăţiile pământului şi e invitat să se închine diavolului, cu preţul de a avea pe urmă stăpânire asupra tuturor acestor împărăţii. Prin urmare, aceasta e o ispită a autorităţii. Mântuitorul o respinge şi pe aceasta. Marele Inchizitor însă, departe de a respinge aceste trei ispitiri, le transformă în metodă de conducere a omenirii. Şi spune el Mântuitorului un cuvânt fioros: Noi suntem cu el, noi suntem

Dostoievski şi creştinismul rus de partea lui, adică de partea diavolului, fiindcă noi ne-am supus celor trei ispitiri, le-am primit şi căutăm să le realizăm, pentru a aduce fericirea acestei turme cuvântătoare, omenirea ce trebuie condusă, pentru a-i aduce fericirea prin minune, prin mister şi prin autoritate. Pentru Marele Inchizitor, în care nu trebuie să vedem personificată numai Biserica romano-catolică, ci trebuie să vedem personificat în acelaşi timp socialismul, doctrina socialistă totodată, omenirea trebuie înşelată neapărat cu minunea. Atunci când spui oamenilor că vei realiza raiul terestru, le spui de fapt că vei preface pietrele în pâine. Pe urmă vei întrebuinţa în această conducere, în această dominare a oamenilor, misterul; misterul însă sub formă de mistificaţie, pentru că arta de a guverna, prin transformarea pietrelor în pâine, dă iluzia marii posibilităţi de mântuire a lui, cândva şi cumva. Totul însă trebuie să fie lăsat în vag; totul trebuie să plutească în acest mister, pe care dumneavoastră îl cunoaşteţi foarte bine din regimul democratic, pentru că misterul e una din practicile cele mai intense ale vieţii democratice. Al treilea instrument de dominare a oamenilor e autoritatea, şi nu au nevoie de libertate; libertatea trebuie să fie numai o iluzie

pe care să le-o lăsăm; în fond ei vor fi struniţi şi crescuţi ca nişte copii de autoritatea sceptrului nostru de conducători. Le vom lăsa posibilitatea de a păcătui, zice Marele Inchizitor, pentru că astfel ei vor avea iluzia deplinei lor libertăţi.

Marele Inchizitor, cu acest sistem al celor trei ispitiri pe care le primeşte, astfel aflându-se de partea diavolului, crede sincer că el şi cu elita celor 144.000 se sacrifică într-adevăr pentru fericirea celorlalţi. La această idee de sacrificiu a elitelor, care vor ca prin sistemul minciunii să conducă umanitatea către o mântuire iluzorie şi către o fericire iluzorie, Hans Prager-autorul despre care v-am vorbit de atâtea oripune o întrebare extrem de interesantă: să admitem că sacrificiul acestei elite conducătoare e sincer şi real; înseamnă, oare, că acest sacrificiu e mântuitor pentru omenire? Aduce mântuirea omenirii? întrebare extrem de interesantă pe care o ridică Hans Prager, discutândlegenda Marelui Inchizitor şi diferitele probleme care se desfac din ea.

Nu e indiferent dacă ne frământăm puţin cu această întrebare. Ştiţi, bunăoară, aţi citit ce se spune despre unii din conducătorii bolşevismului de astăzi, că sunt adevăraţi mucenici, că sunt adevăraţi

Nichifor Crainic asceţi care într-adevăr se sacrifică zi şi noapte pentru realizarea idealului comunist.

Nu o dată s-a întâmplat ca elita conducătoare sau cel puţin o parte din ea, indiferent de sistemul pe care caută să-l aplice pentru a găsi fericirea societăţii, să fi dat exemplu unei moralităţi personale, care să meargă până la sacrificiu de sine.

E o întrebare însă: acest sacrificiu de sine, al lor, al acestei elite conducătoare, care s-a aplecat să realizeze un sistem întemeiat pe minciună pentru ca să poată ajunge la fericirea omenirii, este un sacrificiu mântuitor sau nu?

Hans Prager răspunde la această întrebare în mod creştin şi fără îndoială că în acest mod răspunsul e fundamental negativ.

De ce? Sacrificiul mântuitor, adică un sacrificiu care

să aibă o valoare absolută şi permanentă, presupune un lucru esenţial: ca acela care-l face să fie un om întru totul, sau o fiinţă întru totul desăvârşită.

Or, zice Hans Prager, această elită conducătoare, aplecată să realizeze un sistem de conducere oarecare opus sistemului pe care îl oferă creştinismul, oricât de mare ar fi sacrificiul ei, rămâne nul; nu are forţa mântuitoare pentru oameni, pentru că nu vine din partea unor fiinţe desăvârşite. O singură fiinţă a avut prilejul excepţional de a realiza un sacrificiu de valoare absolută pentru întreaga umanitate, şi această fiinţă e Mântuitorul Hristos, căci El era o fiinţă întru totul desăvârşită. Din această desăvârşire, din această perfecţiune a Sa, decurge în mod logic valoarea absolută a sacrificiului, a jertfei aduse. Un sacrificiu, oricât de real ar fi, care nu e făcut prin urmare în numele Mântuitorului, nu poate avea o valoare mântuitoare pentru omenire; la fel şi această elită conducătoare, cu tot sacrificiul ei, din moment ce sistemul pe care vrea să-l realizeze şi modalităţile după care vrea să-l realizeze sunt contrarii creştinismului în care e cuprins facrificiul absolut, adică sacrificiul mântuitor. Ei nu sunt în acest caz despuiaţi de sacrificiul lor, de posibilitatea de a-i mântui pe ceilalţi, ei nu sunt – această elită conducătoare – decât nişte oameni care prin sacrificiul lor nu fac altceva decât se sinucid. Or, sinuciderea nu înseamnă un sacrificiu pentru semenii noştri. Sinuciderea, oricare ar fi motivele ei, nu realizează o valoare absolută, mântuitoare, pentru ceilalţi.

Dostoievski şi creştinismul rus

A doua chestiune importantă care se naşte din ideologia Marelui Inchizitor e aceea a josniciei iremediabile a naturii umane.

Într-adevăr, dacă natura umană e iremediabil josnică, atunci doctrina creştină e superficială; ea nu poate avea nicio influenţă asupra acestei naturi umane, pentru că nu există în cazul acesta niciun fel de aderenţă, niciun fel de punte de trecere între josnicia iremediabilă a naturii umane şi sublimul doctrinei creştine, şi atunci, oricât de

sublimă ar fi doctrina creştină, ea rămâne o valoare intangibilă şi ineficace pentru omenire. Într-adevăr, dacă această natură umană e iremediabil josnică şi teoria Marelui Inchizitor e cea adevărată, atunci creştinismul întreg trebuie modificat, denaturat în substanţa lui supranaturală, pentru a fi acomodat după chipul şi asemănarea josniciei umane; dar, în cazul acesta, îndeplinim o operă inutilă, pentru că se adaugă josniciei umane un creştinism degenerat care s-ar confunda cu însăşi osnicia acestei naturi. Evident. Dar dacă teoria aceasta a osniciei iremediabile a naturii umane e falsă, atunci tot eşafodajul teoretic al Marelui Inchizitor cade şi reapare, în toată splendoarea şi în toată necesitatea ei, doctrina sublimă a Mântuitorului, ca singura posibilitate de salvare a omului.

Această problemă a fost pusă de unul dintre cei mai faimoşi gânditori ruşi, discutând Legenda Marelui Inchizitor, şi anume filosoful Rozanov. Când era tânăr, a scris o carte intitulată Dostoievski şi Legenda Marelui Inchizitor, o carte de filosofie care se ocupă exclusiv de problemele ce se ridică din această scriere; a murit în timpul revoluţiei. Nu e un scriitor pe care să vi-l recomand, pentru că mai târziu gândirea lui Rozanov a deraiat; filosoful a căzut într-un fel de misticism erotic, sub cele mai bizare forme cu putinţă, şi a realizat în gândirea lui un fel de creştinism erotic, freudist i-am zice astăzi, care n-are nimic de a face cu spiritul real al doctrinei creştine. Dar în această carte, foarte limpede scrisă şi foarte valoroasă ca putere de gândire, Rozanov reprezintă prima fază a filosofiei lui, diferită de faza ulterioară; el ridică în special această problemă a josniciei iremediabile sau nu a naturii umane în raport cu doctrina creştină.

Ilustrul Rozanov, în doctrina creştină – şi acesta e punctul de vedere al lui Dostoievski – crede că natura umană nu e iremediabil josnică şi, ca să dovedească lucrul acesta, el caută să verifice câteva

Nichifor Crainic dintre postulatele ideale ale sufletului uman în raport cu cele trei elemente

fundamentale: raţiunea, sentimentul şi voinţa.

Adevărul, zice el, binele şi libertatea sunt idealuri supreme către care aspiră natura noastră umană. Aceste adevăruri corespund, probabil, celor trei elemente fundamentale, celor trei forţe fundamentale ale sufletului omenesc, şi anume: adevărul corespunde raţiunii, binele corespunde sentimentului; libertatea corespunde voinţei. Să vedem dacă aceste idealuri corespund într-adevăr unor necesităţi fundamentale ale sufletului omenesc şi să le luăm pe rând. În cazul când, realmente, aceste idealuri de adevăr, bine şi libertate corespund naturii noastre umane, atunci natura noastră umană nu poate fi o natură iremediabil josnică, din moment ce ea aspiră către aceste supreme valori, către realizarea şi cucerirea lor; în cazul acesta, natura umană e fundamental bună; în cazul acestei fiinţe fundamental bune, pot exista puncte de aderenţă între ea şi doctrina creştină.

Corespunde, bunăoară, idealul de adevăr raţiunii umane? Rozanov răspunde afirmativ. Ca să răspundă afirmativ însă, el defineşte mai întâi ce e minciuna. Minciuna e o răsturnare a adevărului, zice el. Bun. Ca să fie însă o răsturnare a adevărului, trebuie mai întâi să existe ceva care să fie răsturnat: trebuie să existe, prin urmare, mai întâi adevărul, căci altfel nu ar putea să fie răsturnat. Şi atunci înseamnă că adevărul e de natură primordială, iar minciuna e de natură secundară. Adevărul, prin urmare, e fundamental naturii noastre umane, iar minciuna e un adaos de ordin secundar. Şi istoric. Adevărul e un element fundamental al fiinţei noastre; minciuna e un element secundar, adăugat în cursul istoriei. Prima înclinare a sufletului omenesc nu e o înclinare către minciună, zice Rozanov, ci către adevăr. Ca să înţelegem mai bine lucrul acesta, se ia un exemplu din lumea copiilor; copiii sunt foarte porniţi să spună adevărul şi-l spun în faţă şi crud. Dacă ai intrat, bunăoară, într-o familie unde e un copil, şi eşti urât sau i se pare că eşti urât, el îţi va spune imediat: „Urâtule!”, fără să se gândească la cele ce urmează, ci numai pentru adevărul în sine, cum i se

pare lui. Educaţia vine ulterior, în al doilea stadiu, şi copilul învaţă că nu e lucru frumos să spui omului în faţă ce crezi despre el.

Prin urinare, dintr-un anume punct de vedere, educaţia vine şi deformează înclinarea primară din natura omenească, falsificând-o.

Dostoievski şi creştinismul rus fiindcă în mare parte educaţia, ceea ce se cheamă bună creştere, te învaţă să nu jigneşti cu nimic pe om, în societate, prin urmare să nu-i spui lucruri dezagreabile, iar lucrurile dezagreabile sunt în special cele adevărate; deci educaţia care ne formează în acest fel e în mare parte întemeiată pe acest element de ordin secundar, care vine să răstoarne elementul primar al adevărului. Dacă înclinarea primară a naturii noastre omeneşti e aceea de a rosti direct adevărul, acesta e raportul dintre raţiunea noastră şi lumea din afară de noi; adevărul fiind acest raport obiectiv dintre raţiunea noastră şi lume, pe adevăr se poate clădi un întreg sistem de conducere a umanităţii. Se pot clădi sisteme şi pe minciună. Ce se întâmplă însă? De câte ori un sistem a fost clădit pe minciună, constatăm în viaţa istorică a umanităţii că din acesta nu s-au născut decât dureri şi calamităţi. Raportând adevărul şi minciuna mai departe, la stările afective ale sufletului nostru, vom constata că orice minciună produce durere în suflet, pe câtă vreme orice adevăr produce în suflet o bucurie. Constatarea aceasta a afectivităţii sufletului uman

— Durerea produsă de minciună, bucuria produsă de adevăr – îl duce pe Rozanov la concluzia că natura e fundamental bună.

Dacă ea reacţionează îndurerată faţă de minciună şi dacă reacţionează înseninată de bucurie faţă de adevăr, ce înseamnă aceasta, decât că natura noastră, în elanurile ei spontane, în pornirile ei prime, e fundamental bună şi numai în al doilea moment, istoric, a fost deteriorată. Tot aşa şi în exemplul nostru: în primul moment, copilul e înclinat să spună adevărul. În cel de al doilea moment, educaţia şi buna creştere îl determină să renunţe la acest

adevăr, schimbându-l prin minciuna socială.

Tot astfel examinează Rozanov raportul dintre bine şi sentimentul nostru. Omul primar a fost înclinat de la început să facă binele sau răul?

Ca să răspundă la această întrebare, Rozanov pune o altă întrebare: ce e răul pe care îl facem noi, sau de ce facem noi răul? Şi răspunde: noi facem răul întotdeauna ca o reacţiune împotriva cuiva care ne-a cauzat rău; răul e o acţiune împotriva unui rău ce ni s-a cauzat. Dar în pornirea lui primară, sufletul uman e înclinat să facă totdeauna binele.

Nu e timpul să dezvolt mai mult gândirea lui şi în această ordine, dar concluzia la care ajunge Rozanov şi aici este că răul pe care noi înşine l-am făcut ne provoacă dureri, ne întristează sufletul, iar binele

Nichifor Crainic pe care am izbutit să-l facem ne cauzează întotdeauna bucurie. Aceste dureri şi această bucurie înseamnă că natura umană e fundamental bună şi că numai în momentul istoric această natură umană a fost deteriorată.

Tot astfel, examinând raportul ideal dintre libertate şi voinţa noastră umană, ce e libertatea după Rozanov? E o acţiune exterioară care corespunde unei alte acţiuni similare, dar interioară, şi care se îndeplineşte în întregimea ei numai dacă e concluzia absolută a celei interioare. Însă pentru ca libertatea exterioară să se îndeplinească în întregime, pentru ca ea să fie prin urmare o condiţie absolută a libertăţii interioare, nu trebuie să avem impedimente în faţa acestei realizări.

Or, omul are totdeauna impedimente când e vorba de realizarea libertăţii lui interioare. Şi anume, după Rozanov, aceste impedimente, care sunt după natura raţiunii omului, se rezumă în două cuvinte: trecutul şi viitorul.

Prin trecut, simţindu-ne legaţi de lumea din afară, amintirea noastră constituie întotdeauna un impediment la realizarea libertăţii interioare, la acţiunea exterioară. Tot aşa, prin grija care ne leagă de viitor, prin urmare prin grija care ne leagă tot de lumea din afară, altă serie de

impedimente se opun proiectării în afară a libertăţii noastre interioare. Dacă omul, zice Rozanov, ar trăi degajat de trecut şi de viitor, libertatea lui interioară s-ar realiza întreagă, în acţiunea lui din afară, pentru că atunci n-ar mai exista impedimente între ele şi lumea din afară.

Adică n-ar mai exista, mai bine zis, impedimente între voinţa lui interioară de libertate absolută şi puterea de a realiza în afară această libertate absolută. Ce constatăm noi, din punct de vedere afectiv? Constatăm că, ori de câte ori depindem de altcineva, sentimentul acestei dependenţe, care înseamnă o jignire a libertăţii noastre, e un sentiment dureros şi, ori de câte ori ne eliberăm, trăim un sentiment de bucurie şi frenezie.

Prin urmare, zice Rozanov, durerea pe care o simţim când libertatea noastră e stânjenită, precum şi bucuria pe care o trăim când libertatea noastră e satisfăcută, realizată, sunt dovezi că elanul primordial fundamental al naturii omeneşti e bun.

Dacă valorile acestea de bine, adevăr, libertate sunt valori de înnobilare a sufletului omenesc şi se confundă cu doctrina creştină.

Dostoievski şi creştinismul rus dacă aceste valori sunt bune, dacă noi constatăm pe de altă parte că natura noastră umană tinde din toate adâncimile ei către posesiunea lor şi realizarea lor, ce decurge de aici? Faptul că natura sufletului e fundamental bună şi aspiră către valorile acestea înalte, ideale.

Astfel, aserţiunea Marelui Inchizitor, conclude Rozanov, potrivit căreia natura umană ar fi iremediabil înjosită, e o aserţiune nefondată.

Înseamnă că între natura umană şi între doctrina sublimă a creştinismului există în adevăr puncte de adeziune, puncte de trecere, există într-adevăr posibilităţi de comunicare, doctrina creştină dorind să înnobileze şi să ridice până la mântuire sufletul omenesc. Acesta e, după Rozanov gândul fundamental pe care Dostoievski îl scoate din Legenda Marelui Inchizitor, gând exprimat prin forma literară a unei teribile satirizări aduse concepţiei

anticreştine reprezentate de catolicismul istoric şi de socialism, fiindcă, în afara ideologiei, această Legendă a Marelui Inchizitor e cel mai teribil pamflet care s-a scris vreodată în omenire.

Nu cunosc niciun pamflet scris de profeţi – fiindcă forma pamfletară pleacă din Biblie, de la anumiţi profeţi – care să egaleze în severitate, în duritate acest genial pamflet pe care Dostoievski l-a scris împotriva catolicismului istoric şi împotriva socialismului. Făcând încă o dată rezervele noastre în ceea ce priveşte punctele de critică în care el se înverşunează împotriva catolicismului, trebuie să constatăm că, în ce priveşte cultura occidentală, luată în întregimea ei, critica lui Dostoievski e justă. Nu în ce priveşte catolicismul în special, dar în ce priveşte în general cultura occidentală aşezată pe principii materialiste, pe principiul materialist al raţiunii autonome umane. Exagerările faţă de catolicism vin din faptul că această scriere a lui e un pamflet. Ştiţi că în ordinea literară pamfletul e ceea ce în ordinea plastică e caricatura; se întemeiază pe exagerări; e o realitate exprimată în formă exagerată. Fără îndoială că, în ce priveşte catolicismul, exagerările lui Dostoievski vin şi din alt motiv, din cauza formei literare.

Problema răului

La capătul acestui ciclu de prelegeri, să ne oprim asupra câtorva chestiuni care inevitabil se ridică din cercetările noastre de până acum, puse în special de Berdiaev în cartea sa despre Dostoievski, şi anume într-un capitol care e unul din cele mai interesante ale acestei cărţi: problema răului.

Fireşte, răul nu se poate concepe decât în raport cu libertatea. Dacă n-ar fi ideea de libertate, n-am putea concepe ideea de rău, fiindcă răul e un produs al libertăţii. Aceasta este, cum ştiţi, concepţia creştină. Când zicem, prin urmare, bine sau rău, aceste noţiuni trebuie puse imediat în legătură cu ideea de libertate, fără de care nu se poate concepe. Dacă la Dostoievski, precum observă foarte adânc Berdiaev, libertatea este o idee fără care n-am

putea să pricepem valorile pe care le reprezintă eroii romanelor sale, tot aşa n-am putea pricepe ideea de rău care îl preocupă pe romancierul nostru. Şi ideea de rău îl preocupă pe Dostoievski într-un mod atât de covârşitor, încât umbra acestui rău acoperă cel puţin trei pătrimi din creaţia sa literară. Răul din om şi răul din lume e una din cele mai chinuitoare probleme care-l urmăresc pe Dostoievski. Meritul lui inegalabil e acela că, analizând sufletul omenesc până în componentele lui infinitezimale, descoperă în el răul şi întreaga evoluţie a acestui rău; descoperă în el răul şi toate fazele şi consecinţele care nasc din el. Fără ideea de libertate nu se poate concepe răul, fără ideea de rău nu se poate concepe crima şi nu se pot concepe toate fărădelegile pe care le comit anumiţi eroi ai lui Dostoievski. Şi tot aşa.

Nichifor Crainic nu se pot concepe fără aceste fărădelegi chinurile morale ale conştiinţei lor, precum nici pedeapsa care urmează în mod implacabil după săvârşirea răului. Prin urmare, drumul acestei evoluţii e următorul: de la libertate la rău, de la rău la crime şi fărădelegi, de la fărădelegi la chinurile morale care urmează, de la chinurile morale la pedeapsă, de la pedeapsă la ispăşirea prin suferinţă. Unul dintre meritele pe care le găseşte Berdiaev lui Dostoievski în geniala analiză psihologică pe care o face eroilor săi, e această descriere a conştiinţei morale însângerate din omul care a păcătuit. Niciun alt scriitor nu a analizat, în toate nuanţele ei, în toată devenirea ei, conştiinţa morală a eroului, conştiinţa care sângerează după ce o fărădelege s-a făcut; şi iarăşi niciun alt scriitor nu a scos în evidenţă cu atâta putere calitatea purificatoare pe care o are suferinţa după o faptă rea. Ideea aceasta de suferinţă purificatoare, atât de accentuată în doctrina creştină, e în acelaşi timp o idee care colorează puternic concepţia lui Dostoievski şi prin aceasta încă o dată calitatea creştină a acesteia este evidenţiată.

Ce este răul în concepţia lui Dostoievski? La această întrebare, Berdiaev dă două răspunsuri: un rău metafizic şi

un rău lăuntric, imanent în om. În ce priveşte acest rău metafizic, Berdiaev face o rezervă asupra creştinismului lui Dostoievski. Care e această rezervă? Dostoievski, zice Berdiaev, înclina să recunoască existenţa metafizică a răului şi prin aceasta nu e atât creştin, cât gnostic.

Ştiţi cu toţii că gnosticismul e o concepţie influenţată foarte mult de doctrinele orientale despre bine şi rău, în special de doctrina religiei vechi persane; în concepţia gnostică, binele şi răul sunt gândite ca două principii paralele, în eternă luptă unul cu celălalt, alcătuind faimosul dualism. Şi atunci Berdiaev spune: Dostoievski, recunoscând sau încercând să recunoască existenţa metafizică a răului, ar fi în acest punct din concepţia lui mai puţin creştin şi mai mult gnostic.

Această afirmaţie a lui Berdiaev mie unuia mi se pare nefondată, fiindcă Berdiaev nici n-o susţine; e numai o afirmaţie. A-l socoti gnostic pe Dostoievski în ce priveşte problema răului implică o demonstraţie. Cine cunoaşte opera lui Dostoievski n-ar putea să scoată din ea citate care să susţină convingerea lui despre un rău metafizic. După cât cunosc eu opera lui Dostoievski, nu am găsit nicăieri un pasaj din care să se poată deduce această recunoaştere metafizică a răului. E cu totul

Dostoievski şi creştinismul rus altceva. E adevărat că în opera lui Dostoievski apar două feluri de rău: e vorba necontenit de acest rău imanent pe care-l descoperim în om, asupra căruia Berdiaev nu face niciun fel de obiecţie, pentru că şi concepţia creştină descoperă imanenţa răului în om. Dar mai e şi un altfel de rău, care l-a determinat pe Berdiaev să-i arunce lui Dostoievski calificativul de gnostic. Acest rău însă nu e răul imanent în om, ci e personificat în diavol. Această personificare a diavolului însă e pusă totdeauna într-o lumină echivocă. Aţi văzut, din prelegerea în care ne-am ocupat de Stavroghin, că acesta credea în existenţa diavolului. Când veţi citi romanul Fraţii Karamazov, veţi vedea că şi în acest roman e vorba de existenţa diavolului care se arată lui Ivan Karamazov. Însă în dialogul lui Ivan Karamazov cu diavolul, însuşi Ivan,

subiectul prin urmare, nu afirmă categoric că e vorba de un diavol; el nu e sigur de acest lucru. Crede mai mult că e un alter-ego al său, o dedublare a personalităţii sale, din pricina febrei în care se găseşte. Dincoace, în cazul lui Nicolae Stavroghin, eroul însuşi afirmă existenţa diavolului care exercită o putere de posesiune asupra lui. Autorul însă are grijă să spună cu această ocazie că Stavroghin era bolnav în acest moment şi suferea de halucinaţii; că era posedat de propriile sale halucinaţii. Prin urmare, şi atunci când e vorba de apariţia diavolului în persoană, Dostoievski nu afirmă categoric lucrurile, ci le lasă în nelămurire, în echivoc. Eu unul cred că Dostoievski crede în existenţa diavolului, dar dintr-un fel de jenă pe care o are în ce priveşte convingerile lui intime, nu o mărturiseşte. Cred că din această jenă pe care o avea faţă de cititorii săi, sau din teama de a nu se face ridicol, sau nu ştiu din ce alte motive, totdeauna când vine vorba despre diavol caută să lase cititorii în echivoc asupra acestei chestiuni. Noi să admitem însă că Dostoievski credea în existenţa diavolului şi că, prin urmare, vedea în diavol o sursă a răului din lume. Dar faptul că el credea în existenţa diavolului nu înseamnă că Dostoievski era neapărat gnostic şi că admitea paralelismul infinit între principiul binelui şi al răului, care-i unul din principiile gnosticismului sau mai bine zis al concepţiei persane. Vedeţi însă că orice creştin admite existenţa diavolului, fără să fie în acelaşi timp gnostic, fiindcă diavolul în concepţia creştină nu e principiul abstract al răului, un principiu pe care să-l putem pune în paralelism cu principiul creator al lumii, cu Dumnezeu. În concepţia noastră creştină.

Nichifor Crainic diavolul este el însuşi o creatură, şi fiind o creatură, şi încă o creatură căzută, el nu poate fi ceea ce numim noi principiu al vieţii sau principiu al Universului. Prin urmare, dacă Dostoievski a crezut realmente în existenţa diavolului – şi eu cred că da –, această credinţă a lui nu ne îndreptăţeşte să-l numim gnostic, fiindcă, încă o dată, existenţa diavolului pentru

concepţia creştină nu înseamnă afirmarea principiului rău la originea acestei lumi.

În concepţia creştină, această lume este ieşită exclusiv din mâinile lui Dumnezeu. Diavolul este o apariţie secundară, una dintre creaturile căzute ale lui Dumnezeu. Prin urmare, diavolul nu poate să fie un principiu al lumii şi cu atât mai puţin un principiu care să fie pus în paralelism cu principiul binelui care e Dumnezeu însuşi. Iată cum îmi explic eu greşeala lui Berdiaev.

Ce e atunci răul? Berdiaev are observaţii foarte juste în legătură cu această întrebare: în concepţia lui Dostoievski nu poate fi vorba de teoria evoluţionistă a binelui, conform căreia răul e un simplu accident, o simplă fază în desfăşurarea binelui, şi anume o lipsă accidentală, o lipsă momentană a binelui, în desfăşurarea lui triumfală în această lume. Dostoievski, zice Berdiaev – şi aici are dreptate –, nu concepe răul în mod evoluţionist, prin urmare ca un simplu accident, ca o simplă lipsă a binelui la un moment dat. Dacă vreunul aţi citit cartea lui Rabindranath Tagore, Sadhana, carte pe care eu am tradus-o pe vremuri în româneşte, aţi găsit în ea această concepţie a binelui evolutiv, în care răul apare ca un simplu accident, pasager vremelnic. Dostoievski însă nu concepe răul ca un simplu accident în desfăşurarea binelui. Această concepţie e de cele mai multe ori un truc al inteligenţei filosofice, care caută neapărat să găsească formula simplificatoare pentru a ajunge la explicaţia unitară a vieţii sau a universului. Prin urmare, după concepţiile lui Dostoievski există două feluri de râu: răul imanent din om şi răul să-i zicem controlat, nu metafizic, întrupat în diavol. Deci un rău înăuntrul omului şi un rău în afara omului, fără să fie vorba de răul ridicat la rangul de principiu metafizic al acestei lumi.

Ambele feluri de rău derivă din libertatea primordială care stă la baza vieţii şi care e un dar al lui Dumnezeu. Prin urmare, prin această libertate, care stă între ideea de divinitate şi ideea de rău, vedem ce

Dostoievski şi creştinismul rus distanţă colosală e de

la Dumnezeu până la acest rău concretizat în diavol. Să trecem la acest rău imanent din om. Care e originea răului în om? Felul în care omul îşi întrebuinţează această libertate primordială.

Ce e păcatul, după Sf. Apostol Ioan? Păcatul e anomia, adică fărădelegea, ceea ce se face în afara legii, prin urmare ceea ce se face în afara ordinii stabilite. Orice păcat – care e un efect al răului – e prin urmare o negaţie a ordinii stabilite de Dumnezeu. Prin ce se manifestă acest rău imanent omului? Tocmai prin această negaţie. Şi vorbim de eroii lui Dostoievski tocmai prin această negaţie a ordinii morale stabilite de Dumnezeu, tocmai prin aceeaşi Hanomia despre care vorbeşte Sf. Apostol Pavel. Dacă analizăm atent eroii lui Dostoievski în care se întrupează duhul rău, vom descoperi că primul aspect pe care-l îmbracă e orgoliul, invidia. Dostoievski nu spune lucrul acesta direct niciodată, însă toată psihologia eroilor săi e aceea a unor orgolioşi. În ce constă acest orgoliu al lor? Tocmai în refuzul de a se integra ordinii morale stabilite de Dumnezeu. Şi mai constă în ceva, în tendinţa lor furibundă de a crea ei, după mintea lor, după raţiunea lor, o altă ordine contrară ordinii stabilite de Dumnezeu.

Prin urmare, acest păcat pe care-l săvârşesc, această anomia, această fărădelege, are ca impuls personal un orgoliu luciferic, care stă de fapt la începutul răului din această lume.

O altă idee caracteristică a gândirii lui Dostoievski, pe care o remarcă tot Berdiaev, e aceasta: răul desfăşurat la extrem ajunge într-o fază ultimă în care se distruge el însuşi pe sine. Aduceţi-vă aminte rând pe rând de eroii criminali sinucigaşi sau nebuni ai lui Dostoievski. Răul din Kirillov, bunăoară, prin sinuciderea lui Kirillov, se consumă şi se distruge pe sine însuşi. Răul din Stavroghin, prin sinuciderea lui, se distruge pe sine însuşi. Tot aşa, răul pe care-l întrupează fiecare din aceşti eroi până la capăt ajunge să se consume şi să se distrugă pe sine însuşi. Prin urmare, răul cuprinde în sine această vanitate a mândriei, care, împinsă până la extrem, se demască, ca o simplă

vanitate, ca o simplă deşertăciune. La sfârşit răul plesneşte ca o băşică pe care am fi umflat-o prea puternic şi, atunci când a plesnit, vedem că nu e nimic. Prin urmare, drumul răului, plecând din om, duce întotdeauna către neant. Nu există o înclinare a răului care să ducă spre bine. Întotdeauna răul are direcţia neantului, a nimicirii. Definiţia Apostolului Ioan este

Nichifor Crainic o definiţie genială. Răul reprezintă această deviaţie continuă de la ordinea stabilită de Dumnezeu şi are direcţia către distrugerea în neant, către neant. Negaţia de la care pleacă păcatul – fiindcă orice păcat săvârşit e o negaţie a lui Dumnezeu – ajunge în cele din urmă să fie o negaţie a omului, când a săvârşit păcatul, iar în ultima fază, o negaţie a lui însuşi. De aceea, şi aici Berdiaev remarcă o altă idee preţioasă din opera lui Dostoievski: orice bine pe care eroii lui cred că-l pot face prin mijlocirea răului, prin fărădelege, e iremediabil. Ştiţi cu toţii că fiecare din aceşti eroi ai lui Dostoievski, fie că săvârşesc crime, fie că se sinucid, fie că dezlănţuie revoluţii care sunt crime, asasinate în masă, sunt obsedaţi de către o idee. Raskolnikov crede că, ucigând-o pe bătrâna cămătăreasă, restabileşte o dreptate socială. Kirillov crede că, sinucigându-se şi demonstrându-şi lui absoluta libertate, deschide omenirii calea mântuirii. Marele Inchizitor crede că, înşelând lumea printr-un întreg sistem de doctrine, poate să ajungă la fericirea acestei lumi. Orice revoluţionar din opera lui Dostoievski crede că poate ajunge la fericirea lumii viitoare, siluind lumea prezentă. Niciunul nu se dă la o parte când e vorba de chinuri, de asasinate, de nenorociri care ar putea să chinuie omenirea existentă, în vederea unui bine iluzoriu, pe care îl urmăresc ei. Cu o subtilitate în adevăr de minte genială, Dostoievski demască iluzia că prin rău se poate ajunge vreodată la realizarea binelui. E una din cele mai preţioase descoperiri în ordinea morală pe care ni le oferă geniala cugetare a acestui scriitor şi în acelaşi timp un serviciu imens care ni se aduce nouă în afirmarea concepţiei creştine.

De ce? A căuta să realizezi binele, un bine imaginar, ideal să zicem, supunându-i la chinuri pe oamenii care există astăzi, nu e mai puţin o crimă decât orice altă crimă ordinară. Scopul nu scuză în niciun caz mijloacele şi mai ales când acest scop e o simplă iluzie, iar mijloacele devin o realitate sângeroasă, cum ar fi crima socială prin revoluţie. Una din cele mai mari erori ale timpului nostru modern e de a crede că prin revoluţie, adică prin masacrarea unei serii întregi de oameni care trăiesc, putem ajunge la presupusa fericire a celor care vor trăi mâine. Fiindcă astfel e justificată crima aceasta, revoluţia: omori astăzi o categorie, o clasă socială, pentru ca să asiguri fericirea celor care vor veni. S-ar părea la prima vedere că e destul de ispititoare

Dostoievski şi creştinismul rus această teorie, a crimei colective, gândindu-ne la scopul seducător pentru care’s – ar face această crimă, revoluţia. Analizând însă acest lucru din punct de vedere creştin, ce descoperim? în doctrina creştină, fiecare ins, fie el virtuos sau ticălos, reprezintă o valoare intangibilă pentru semenii săi, şi e inadmisibil ca această valoare intangibilă pentru doctrina creştină să fie suprimată în numele unui scop imaginar de bine făcut oamenilor ce vor veni de acum acolo.

Acesta e adevărul pe care-l pune în evidenţă aşa de puternic gândirea lui Dostoievski în romanele sale. Nu e posibil – el nu zice: nu e admisibil – ca prin mijloace criminale să putem realiza vreodată un bine pe socoteala semenilor noştri, şi acest adevăr îl demonstrează fie în catastrofele individuale, în care termină criminalii şi sinucigaşii, fie în catastrofele revoluţionare pe care le declanşează şi care dispar odată cu ceilalţi eroi ai săi care reprezintă ideea revoluţionară. Din acest punct de vedere, opera lui Dostoievski e o magistrală demonstraţie a utilităţii creatoare cuprinsă în rău. Răul în sine e deşertăciune, răul nu izbuteşte să ajungă să creeze în niciun fel binele; ce izbuteşte să facă răul este ca până la urma urmelor să se distrugă pe sine însuşi. Această distrugere a răului, în concepţia lui Dostoievski, e posibilă

mai ales în eroii în care totuşi viaţa va trebui să triumfe: e posibilă prin flacăra suferinţei. El vede răul distrus, ars prin flacăra purificatoare a suferinţei. Prin suferinţă eroii aceştia au posibilitatea să renască la o altă viaţă.

Şi aici trebuie să vorbim despre concepţia lui Dostoievski referitoare la pedeapsă.

Domnilor, la Dostoievski e vorba iarăşi de două feluri de pedeapsă: pedeapsa legală care vine din afară şi pedeapsă morală pe care şi-o dă omul lui însuşi. Pedeapsa din afară, pedeapsa exterioară obiectivă pe care o aplică societatea prin legile ei unui criminal sau oricărui alt răufăcător, nu are în doctrina lui Dostoievski nicio importanţă deosebită. Tot accentul cade pe pedeapsa interioară, pe mustrarea conştiinţei, pe chinurile pe care cel nelegiuit le suferă de pe urma faptelor sale nelegiuite, şi acesta e încă unul din elementele preţioase pentru noi, pentru doctrina noastră creştină, la îndemână din filosofia lui Dostoievski. Iarăşi, niciun alt scriitor n-a analizat cu atâta pătrundere, cu atâta siguranţă şi cu atâta fineţe evoluţia conştiinţei morale, după săvârşirea răului, această însângerare a moralităţii din om după ce

Nichifor Crainic fărădelegea a fost săvârşită. În această conştiinţă morală care se trezeşte, e fără îndoială protestul acela categoric al părţii nobile din om, al părţii sublime, al părţii dumnezeieşti, care s-a simţit lezată, ofensată, însângerată prin răul pe care omul însuşi l-a făcut. Dacă există o luptă între bine şi rău, această luptă în primul rând se petrece în sufletul omului. Imediat după o crimă, după o fărădelege săvârşită în sufletul fiecărui erou al lui Dostoie vski, izbucneşte acest război al binelui contra răului, al conştiinţei morale lezate şi ofensate, care protestează categoric împotriva fărădelegii săvârşite; cu alte cuvinte, un protest categoric al vieţii împotriva morţii. E unul din elementele de seamă atât de preţioase pentru reconfortarea noastră creştină, care iese încă o dată în evidenţă din cugetarea adâncă a lui Dostoievski. Ce presupune această conştiinţă morală, ce aduce ea? Ideea vinovăţiei. Nu e nevoie ca societatea să vină să formuleze

această idee a vinovăţiei; cel dintâi care formulează ideea vinovăţiei este cel care a săvârşit fărădelegea. Şi ideea aceasta de vinovăţie care se iveşte în sufletul unui criminal nu e decât acest protest despre care v-am vorbit adineauri, al binelui ofensat, protestul împotriva răului ce s-a săvârşit. În ce priveşte pedeapsa exterioară care se aplică omului, Dostoievski spune că nu pune atâta greutate pe ea şi pe forţa ei moralizatoare; nu-i tăgăduieşte forţa moralizatoare, dar nu pune un accent principal pe ea. De ce? Fiindcă de multe ori se poate întâmpla ca societatea, în verdictul pe care-l dă, să greşească. Când veţi citi romanul Fraţii Karamazov, veţi vedea că unul din cele mai mari capitole ale romanului este acela al procesului lui Mitea Karamazov, acuzat că şi-a ucis tatăl. În realitate, el nu-l ucisese, însă verdictul se dă împotriva lui Mitea Karamazov, care e găsit vinovat după toate probabilităţile şi după tot eşafodajul logic. E încă o ironie la adresa raţiunii logice care ajunge la vinovăţia lui Mitea de a-şi fi ucis părintele pe care în realitate îl ucisese Smerdiakov. Iată de ce Dostoievski nu dă o atenţie deosebită pedepsei care vine din afară; pentru el pedeapsa principală e aceea pe care omul şi-o dă sie însuşi, e pedeapsa care porneşte ca o revoltă a părţii bune, ce rămâne în fiecare om, pentru că după concepţia lui Dostoievski nu există om fundamental rău; în ultimul lepădat al acestei vieţi a mai rămas o parte bună şi posibilitatea de a se îndrepta. Aceasta e iarăşi o concepţie profund creştină. Nici după concepţia creştină omul nu e fundamental rău; după concepţia creştină, diavolul însuşi are posibilitatea

Dostoievski şi creştinismul rus să se căiască, să se îmbuneze, în momentul în care mândria lui l-ar lăsa. Din acest punct de vedere, concepţia creştină nu e o concepţie pesimistă, cum s-a zis de atâtea ori. Răul nu e o simplă fază accidentală în evoluţia binelui, cum susţine concepţia evoluţionistă, ci în orice rău, în orice fiinţă rea există totuşi o rămăşiţă de bine care-i poate da posibilitatea unei mântuiri. În lecţia viitoare ne vom ocupa de această idee a vinovăţiei care e foarte interesantă şi pe care autorii care

vorbesc de Dostoievski n-au scos-o aproape deloc în evidenţă.

Vinovăţia universală în ultima prelegere din acest ciclu voi căuta să evidenţiez una din ideile fundamentale ale concepţiei lui Dostoievski, şi anume ideea de vinovăţie universală. Această idee e foarte frecventă de-a lungul şi dea latul operei sale literare şi a celei de gânditor militant. Ea trebuie pusă în imediata legătură şi în imediata opoziţie cu cealaltă idee pe care o cunoaştem, şi anume că totul e permis.

Pe cât de frecventă e această idee, că totul e permis, tot atât de frecvent e şi contrariul ei, ideea de vinovăţie universală.

Dacă eroii negativi, eroii neantului, spun la orice pas, ca o deviză a gândirii şi a activităţii lor: „totul e permis” – şi nu numai aceşti eroi, ci şi alţii de care noi nu ne-am ocupat, dar de care freamătă opera lui Dostoievski şi care sunt întru totul asemănători cu aceştia –, dacă această deviză trece din gură în gură, ca o deviză a gândirii şi acţiunii acestor eroi ai neantului, deviza vinovăţiei universale trece din gură în gură la ceilalţi eroi, opuşi celor dintâi, pozitivi, cei care apar în lumina afirmativă a vieţii creştine.

Deviza „totul este permis” reprezintă marea eroare pe care a căutat s-o evidenţieze şi s-o combată Dostoievski – şi anume eroarea de a socoti că libertatea care stă la fundamentul fiinţei noastre omeneşti ne poate îngădui să facem orice. Eroarea întrebuinţării arbitrare a acestei libertăţi e aceea pe care o combate Dostoievski, demascând-o în toate formele în care ea se poate întrupa, fie că e vorba de nihiliştii individualişti, care îşi mărginesc acţiunea negativă la persoana lor sau

Nichifor Crainic o răsfrâng numai asupra alteia, fie că e vorba de nihiliştii care răsfrâng asupra întregii colectivităţi acţiunea lor funestă, distructivă.

Deviza aceasta duce întotdeauna la catastrofe; răul cuprinde în el un fel de osândă a lui însuşi şi aceasta e marea revelaţie pe care o aduce Dostoievski. Am putea

zice aproape că în opera lui Dostoievski nici nu e nevoie de pedeapsa lui Dumnezeu, care să se aplice din afară asupra celor greşiţi, păcătoşi, pentru că cei păcătoşi se pedepsesc prin însăşi fărădelegea pe care au săvârşit-o.

S-ar putea zice că Dostoievski cugetă pedeapsa lui Dumnezeu ca infiltrată, ca imanentă în fărădelegea însăşi; orice fărădelege cuprinde în ea o auto-pedeapsă. De aceea, la capătul nemărginitei libertăţi înţelese în sens negativ, se găseşte întotdeauna fie o catastrofă individuală, fie o catastrofă colectivă, socială.

Ideea de vinovăţie universală pare că nu e altceva decât conştiinţa morală pe care Dostoievski o trage din această considerare profundă a acţiunii răului în lume; o vom găsi în opera lui, exprimată aproape pretutindeni, cu aceleaşi cuvinte, şi anume: „Fiecare e vinovat faţă de toţi”; „Toţi sunt vinovaţi faţă de fiecare”, şi cea mai frecventă din formulele lui e următoarea: „Toţi suntem vinovaţi faţă de toţi”. Am cules o serie de citate, atât din ceea ce vorbesc eroii romanelor lui, cât şi din ceea ce vorbeşte el personal când îşi exprimă direct cugetarea, sub proprie responsabilitate.

Ţin să vă spun că, din studiile pe care le-am citit până acum asupra lui Dostoievski, n-am găsit în niciunul remarcată această idee, decât numai în treacăt, nedându-i-se nicio importanţă. Mie mi se pare că e o idee fundamentală, nu numai a operei, dar şi în ce priveşte coloratura creştină a cugetării.

Lnul din personajele de care avem să ne ocupăm în cea de a doua serie de prelegeri, Şatov, adresându-se într-o seară unei doamne din societatea aceasta revoluţionară, de meserie moaşă, pentru ca să ajute nevestei lui la naştere, e cu inima îndoită, crezând că – el fiind acum adversarul ideilor revoluţionare – va fi refuzat. Nu este totuşi refuzat şi imediat moaşa revoluţionară se pune la dispoziţie, şi atunci el, mirat, face următoarea constatare:

„Eu cred că la mulţi dintre noi convingerile şi omul sunt lucruri foarte deosebite. Poate că am fost nedrept faţă de ei (faţă de aceşti

Dostoievski şi creştinismul rus revoluţionari) în anumite puncte… toţi oamenii sunt nedrepţi… toţi sunt nedrepţi… numai dacă ei ar fi convinşi de asta!”

E o primă formă în care găsim exprimată această idee de vinovăţie a tuturor faţă de toţi. În treacăt vorbind, e foarte justă această observaţie a lui Şatov, că sunt lucruri deosebite: convingerile, pe de o parte, şi omul, pe de altă parte, mai ales în ceea ce-i priveşte pe aceşti revoluţionari.

În general, Dostoievski crede că omul nu e fundamental rău şi că pare mai mult rău, după convingerile pe care le are şi pe care şi le formează cu această raţiune necontrolată de nimic, despre care am vorbit în lecţiile precedente; dar în inima lui, chiar omul care pare cel mai rău rămâne cu un reziduu de bunătate, care e bunătatea primordială a fiinţei noastre omeneşti.

Pe această idee se întemeiază optimismul creştin al lui Dostoievski, credinţa lui în posibilitatea de transformare morală a omului şi de mântuire a omenirii. Mai departe, aceeaşi idee de vinovăţie universală o găsim exprimată de către un personaj, tot din opera Posedaţii, bătrânul Stepan.

Trofimovici Verhovenski, fost profesor universitar şi tatăl celebrului nihilist Piotr Verhovenski, pe patul de suferinţă şi către sfârşitul vieţii, vorbind despre vânzătoarea de Biblii care îl îngrijeşte, spune: „Oh, să iertăm, să iertăm, înainte de toate să iertăm tuturor şi întotdeauna. Noi putem să nădăjduim că şi pe noi ne vor ierta. Da, căci noi suntem toţi vinovaţi unii faţă de alţii. Toţi vinovaţi…”

Mitea Karamazov, când e surprins de poliţie la cheful faimos de la Mokroe şi bănuit că şi-a ucis tatăl, izbucneşte către agenţii poliţiei: „Domnilor, noi toţi suntem cruzi, toţi suntem monştri, din pricina noastră plâng mamele şi copilaşii; dar dintre toţi, eu proclam că sunt cel mai rău”. Nu era în realitate cel mai rău, dar aceasta era convingerea lui despre sine şi fărădelegile lui. Mitea Karamazov exprimă aici o gândire pe care cu toţii o cunoaşteţi din proclamaţia celebră a apostolului Pavel.

Aceeaşi idee o veţi găsi în celălalt roman, Idiotul, exprimată în aceeaşi formă: „Toţi suntem vinovaţi faţă de toţi”, de către eroul principal al acelui roman, prinţul Mîşkin.

Dar ea e dezvoltată cu mai multă amploare în învăţăturile stareţului Zosima din romanul Fraţii Karamazov. Există aici un pasaj

Nichifor Crainic dintre cele mai mişcătoare care se pot citi, pasajul în care el vorbeşte despre un frate al lui, mort când era adolescent; descrie firea extrem de sensibilă şi hipermorală a acestui tânăr, şi îi pune în gură aceste cuvinte; „Mamă adorată, aici sunt stăpâni şi sunt slugi, dar eu vreau să-i slujesc pe ai mei, cum ei mă slujesc pe mine. Şi-ţi voi mai spune, mamă, că fiecare din noi e vinovat faţă de toţi, pentru totul, şi eu mai mult decât ceilalţi.

Mama noastră, continuă Zosima, surâdea în clipa aceea printre lacrimi.

— Cum poţi tu să fii vinovat mai mult decât toţi, faţă de toţi? Sunt ucigaşi, sunt tâlhari; ce păcate ai săvârşit tu, ca să te învinovăţeşti faţă de toţi?

— Mamă dragă, fericirea mea (el avea astfel de cuvinte drăgăstoase, neaşteptate), află că într-adevăr fiecare, fiecare e vinovat faţă de toţi şi pentru totul. Eu nu ştiu cum să te lămuresc, dar eu ştiu că aşa este; asta mă tulbură…

Camera lui dădea în grădina umbrită de arbori bătrâni, mugurii înverziseră, păsările primăverii sosiseră, ele cântau sub fereastră; lui îi făcea plăcere să le asculte şi să le primească şi iată că începe să le ceară şi lor iertare:

— Păsărele ale bunului Dumnezeu, păsări voioase, iertaţi-mă, că am păcătuit şi faţă de voi.

Niciunul dintre noi, zice Zosima, nu putea să-l înţeleagă, şi el plângea de bucurie:

— Da, slava lui Dumnezeu mă înconjura; păsările, arborii, luncile, cerul; eu singur trăiam în ruşine, necinstind făptură, eu singur nu-i vedeam nici frumuseţea, nici slava.

— Tu prea te încarci de păcate, plângea câteodată

mama noastră.

— Mamă scumpă, eu plâng de bucurie, iar nu de mâhnire; mi-e dor să fiu vinovat faţă de ei, nu pot să-ţi lămuresc, căci nu ştiu cum să-i iubesc. Dacă am păcătuit faţă de toţi, toţi mă vor ierta, iată raiul! Nu sunt eu acum în rai?”

Aceste cuvinte trebuie puse în legătură cu întrebarea pe care şi-o pune stareţul Zosima: „Ce e iadul?” Şi în răspunsul pe care îl dă, definiţia pe care o dă el iadului: „neputinţa de a mai iubi”. E starea de ură universală care se opune stării de iubire universală. Această iertare

Dostoievski şi creştinismul rus universală, această iubire universală este pentru Dostoievski raiul. De aceea zice fratele lui Zosima: „Dacă am păcătuit faţă de toţi, toţi mă vor ierta – iată raiul! Nu sunt eu acum în rai?”

Zosima însuşi, în testamentul pe care îl lasă fraţilor săi, călugărilor, are un pasaj special în care vorbeşte despre călugări: „Cândva el va înţelege nu numai că e mai rău decât toţi laicii, dar vinovat de totul, faţă de toţi, de toate păcatele colective şi individuale… Căci să ştiţi, fraţii mei, că fiecare din noi e singur vinovat în lumea aceasta de totul faţă de toţi, nu numai greşeala colectivă a omenirii, dar fiecare individual, pentru toţi ceilalţi, pe întreg pământul. Această conştiinţă a vinovăţiei noastre e încununarea carierei religioase a fiecărui om pe pământ”.

M-am oprit la aceste câteva citate, dintre multele care freamătă de-a lungul operei lui Dostoievski, şi acum voi trece la ceea ce spune personal scriitorul în legătură cu această idee. Citatele care urmează le-am luat din Jurnalul unui scriitor, vol. I, p. 204. Acolo este un articol care a fost foarte mult discutat pe vremea lui, despre mediul social. Era tocmai o idee la ordinea zilei, în acea vreme, o idee umanitară, în special lansată de jurişti, şi că anume individul nu e vinovat întru nimic de fărădelegea pe care o săvârşeşte şi că toată vinovăţia cade pe mediul înconjurător. E o idee care stă la baza curţilor cu juraţi de astăzi. Individul nu e vinovat de fărădelegile lui, ci societatea, mediul social şi împrejurările. După concepţia

creştină, aceasta e una din cele mai eronate idei care s-au exprimat în materie de moralitate socială, fiindcă individul, în acest caz, e completamente iresponsabil, fiind neliber, supus determinismului social. De aceea, ideea curţilor cu juraţi nu face parte din moralitatea creştină, ci face parte din acea moralitate umanitaristă pe care o cunoaşteţi şi dumneavoastră, şi care a fost lansată atât de stăruitor în vremea noastră cu atât de meşteşugit echivoc, de către ideologia francmasonică. Curţile cu juraţi nu sunt născute din concepţia creştină, fiindcă la baza lor se află negaţia concepţiei libertăţii omului. Nu vă uitaţi la efectul acestei iertări a curţii cu juraţi, a unui criminal bunăoară, care ar avea aparenţa de iertare creştină; trebuie să vă uitaţi dedesubt, la ideea de negaţie a doctrinei creştine, care stă la baza curţilor cu juraţi.

Căutând să analizeze răul până în ultimele lui rădăcini, Dostoievski nu doar analizează psihologia criminalilor de pe vremea

Nichifor Crainic lui, în temniţe, dar umblă cu pasiune extraordinară la tribunale, la toate procesele mari şi mai ales la procesele de crimă pe care le urmărea cu o ardoare nemaipomenită şi după care îşi făcea însemnări pentru plămădirea eroilor din romanele sale:

„Într-adevăr, dacă socotim că noi înşine uneori putem fi mai răi decât un criminal, mărturisim prin aceasta că suntem pe jumătate vinovaţi de crima cuiva. Dacă el a călcat legea pe care i-a prescris-o pământul, noi suntem responsabili de darea lui în judecată.

Căci dacă noi am fi fost mai buni, el însuşi ar fi fost mai bun; şi azi nu s-ar înfăţişa la bară; atunci trebuie achitat? Nu. Dimpotrivă, e cazul precis să numim răul, dar să luăm asupră-ne jumătate din verdict. Să trecem pragul tribunalului cu gândul că noi suntem vinovaţi”.

E o cu totul altă idee decât ideea abstractă a mediului social şi a împrejurărilor care ar fi de vină, căci la aceasta se reduce mediul social după concepţia umanitaristă masonică: la împrejurări şi la un determinism orb.

Dar să nu vă inducă în eroare ce spune Dostoievski, că toţi suntem vinovaţi de crima cuiva, ca factori participanţi la crima universală. Aceasta nu înseamnă că el, criminalul, nu e vinovat, căci spune el: „E cazul precis să numim răul rău, luând asupră-ne jumătate din vina acestui om”, adică recunoscându-ne noi înşine păcătoşi în păcatul lui. Aceasta e, într-o formă mai simplă, ideea care reiese din acest pasaj. În legătură cu aceasta, când Dostoievski pretinde să ne recunoaştem vinovaţi în vinovăţia cuiva, nu înseamnă negarea vinovăţiei celuilalt, ci tocmai afirmarea vinovăţiei celuilalt, solidarizându-ne şi noi la vinovăţia lui. El exprimă o idee pe care pretinde că a cules-o din sufletul poporului rus şi o remarcă nu numai în acest studiu despre mediu, dar şi în alte părţi, ca o trăsătură caracteristică a sufletului poporului rus, şi anume: poporul, când vede criminalii duşi în lanţuri, nu se revoltă împotriva lor, ci, dimpotrivă, îi priveşte cu o dureroasă tandreţe, cu o dureroasă simpatie. Nici nu le spune criminali sau ucigaşi, ci nenorociţi. E simpatia spontană cu vina lor, simpatie în înţelesul real, etimologic al cuvântului, în înţelesul de compătimire, e o participare a poporului la vinovăţia acestor oameni.

Lui Dostoievski i se pare că numai poporul rus are această trăsătură, dar în realitate ea e o trăsătură general omenească. Şi poporul

Dostoievski şi creştinismul rus nostru are această atitudine faţă de criminali, căci şi el îi socoteşte nenorociţi şi îi numeşte astfel.

Referindu-se la acest lucru, spune Dostoievski mai departe: „În rezumat, prin acest cuvânt, nenorocit, poporul pare că zice acestor nenorociţi: Voi aţi păcătuit şi suferiţi, dar noi înşine suntem păcătoşi. Dacă am fi fost în locul vostru, poate am fi făcut şi mai rău, dacă noi înşine am fi fost mai buni, voi n-aţi umple închisorile. În compensarea crimelor pe care le-aţi făcut, voi aţi luat asupra voastră toată sarcina ilegalităţii universale. Rugaţi-vă pentru noi şi noi ne rugăm pentru voi. În aşteptare primiţi, o, nenorociţilor, ajutorul nostru; vi-l dăm ca să ştiţi că noi ne

aducem aminte de voi şi n-am rupt cu voi toate legăturile de frăţie”.

E nu numai ideea vinovăţiei universale cuprinsă în acest pasaj, dar e cuprinsă dedesubt şi posibilitatea de mântuire a celor căzuţi în rău: „noi n-am rupt cu voi toate legăturile de frăţie”. Nu înseamnă că ne solidarizăm cu acţiunea răului, ci, recunoscându-ne cu toţii vinovaţi, ne solidarizăm în această frăţie, în speranţa unei mântuiri.

Acesta e sensul credinţei populare remarcate de Dostoievski, în ce priveşte combaterea teoriei umanitariste a iresponsabilităţii individului.

Dar Dostoievski nu se opreşte numai la împrejurări, ci se referă la criminal; se socoteşte criminalul vinovat sau nu de crima pe care a săvârşit-o? Şi atunci se foloseşte el de toată experienţa îndelungată pe care a făcut-o în mijlocul criminalilor, în temniţa siberiană, şi spune: „Am fost în închisoare şi i-am cunoscut de aproape pe criminali, criminali hotărâţi. A fost, repet, o şcoală aspră. Niciunul dintre ei nu merită să se considere criminal” (prin urmare, fiecare din ei se acuză personal de crima pe care a săvârşit-o). Această constatare a experienţei lui îndelungi o aduce el ca o supremă dovadă pentru a combate teoria iresponsabilităţii individului emisă de ideologia umanitaristă, care da vina pe mediul înconjurător, pe împrejurările fatale care au dus la crimă. Prin urmare, din toate citatele pe care le pune în gura eroilor săi, dar şi din consideraţii bazate pe observaţiile făcute de el asupra sufletului criminal, el scoate nu doar această idee a responsabilităţii individului care a făcut rău, ci şi a responsabilităţii universale, a vinovăţiei universale.

Nichifor Crainic

Dar aceasta nu e, cum zice Dostoievski, o idee specific rusească, e o idee profund creştină, o idee fundamentală în doctrina despre vinovăţie a creştinismului nostru. Gândiţi-vă la ceea ce spune Sf. Apostol Pavel în Epistola către Romani, cap. 5, versetul 12: „Drept aceea, după cum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, astfel moartea a trecut la toţi oamenii,

pentru că toţi au păcătuit”.

Această idee este prezentată în formă filosofică de un gânditor din şcoala dostoievskiană, şi anume de Karsavi. Acesta, un profesor care trăieşte şi profesează încă, a scris un remarcabil studiu de sinteză asupra creştinismului rus, intitulat Duhul creştinismului rus, iar în limba germană, Der Geist des russischen Christentums. O paranteză: când ruşii vorbesc de creştinismul rus, ei înţeleg Ortodoxia. E un anumit orgoliu de a confisca pe seama lor Ortodoxia, numind-o creştinismul rus. E adevărat că ruşii erau cel mai numeros popor din popoarele ortodoxe şi pe lângă acest orgoliu al numărului mai era şi orgoliul imperial al Rusiei ţariste; mesianismul însemna în convingerea lor că toată Ortodoxia se va strânge sub sceptrul ţarului.

Karsavi exprimă această idee de vinovăţie universală în studiul său – formulată cu atâta putere de Dostoievski în felul următor: dacă Dumnezeu este Atotunul în afară de timp şi spaţiu, la rândul său, Adam este atotunul în timp şi spaţiu. Adam, prin idealitatea şi potenţialitatea lui, se descoperă în chipul fiecărui om; la rândul său, fiecare om se descoperă în chipul lui Adam. Adam e prin urmare considerat în timp şi spaţiu, în multiplicitatea, dar şi în unitatea individualităţii sale, adică a tuturor oamenilor şi a fiecărui om în parte, a fiecărui moment în viaţa unui om. La rândul ei, voinţa umană e şi ea atotuna. Dar fiind atotuna – nu ca voinţa lui Dumnezeu, care e în afară de timp şi spaţiu în timp şi spaţiu, e prin aceasta imperfectă. Adam, care e atotunul – vă rog să înţelegeţi prin această expresie, omenirea întreagă –, năzuieşte din toate puterile lui spre Dumnezeu; dar voinţa lui de a năzui spre Dumnezeu e imperfectă, nedesăvârşită; pentru că omul trăieşte în timp şi în spaţiu.

Aceasta e formularea filosofică întemeiată pe doctrina lui Dostoievski şi pe doctrina creştină pe care a dat-o Karsavi ideii de vinovăţie universală.

Dostoievski şi creştinismul rus

Dacă ne uităm mai bine, ce e această idee de vinovăţie universală

— Exprimată fie literar, ca la Dostoievski, fie filosofic, ca la Karsavi – decât ideea păcatului originar, care de la întâiul Adam se transmite în toţi Adamii? E ideea de moştenire, de ereditate, a păcatului originar, iarăşi o idee profund creştină. Este nevoie să afirmăm noi neapărat această universalitate a păcatului originar, sau această ereditate universală a păcatului originar? E nevoie sau nu? E absolută nevoie. De ce? Pentru că altfel n-ar fi necesară mântuirea adusă de Iisus Hristos. Dacă păcatul nu era universal, atunci mântuirea nu era necesară. Dacă omul – Adam, cel atotunul, cum zice Karsavi – n-ar trăi în timp şi spaţiu, sub imperiul acestei nedesăvârşiri atotuna, care e un efect al păcatului originar, atunci n-ar fi fost nevoie de venirea Mântuitorului.

Universalitatea păcatului a necesitat, prin urmare, întruparea Mântuitorului, singura posibilitate de a-l scoate pe Adam de sub regimul păcatului universal şi de a-l transforma în noul Adam al mântuirii, prin creştinism.

Astfel că noi, ori de câte ori cântăm cuvintele Apostolului: „câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat”, presupunem neapărat cealaltă afirmaţie dedesubtul acestei cântări: „câţi în Adam v-aţi născut, în Adam aţi păcătuit”.

Cei care mai pun la îndoială creştinismul concepţiei lui Dostoievski n-au remarcat de fapt niciodată această trăsătură fundamentală a gândirii lui, eminamente creştină şi ortodoxă.

Scoţând însă în relief această idee – pe care nu e nevoie să o tragem de păr, pentru că întreaga lui operă freamătă de această idee, de la început până la sfârşit, şi e de mirare că n-a fost încă remarcată de aceia care fac oarecare obiecţii în ce priveşte creştinismul lui Dostoievski –, se spulberă orice suspiciuni asupra gândirii religioase, specific ortodoxe, a scriitorului.

Pe această idee a vinovăţiei universale, opusă celeilalte idei, că totul e permis, se întemeiază partea pozitivă, emisfera luminoasă din concepţia despre lume a lui Dostoievski.

II

Concepţia afirmativă despre viaţă

Personaje pozitive

Cu această prelegere trecem la al doilea ciclu închinat lui Dostoievski. Cum ştiţi, în primul ciclu de prelegeri ne-am ocupat de ideea negativă, nihilistă, pe care Dostoievski o descoperă în diferitele tipuri ce populează o mare parte din romanele sale.

În acest al doilea ciclu ne vom ocupa de ideea pozitivă pe care scriitorul caută s-o întrupeze într-o altă serie de personaje.

Sub acest raport, opera lui Dostoievski e ca o sferă, ca o planetă care ar sta jumătate bătută de lumina soarelui, iar jumătate cufundată în umbra nopţii. Jumătate, vorba vine, fiindcă cea mai mare parte din opera lui Dostoievski e cufundată în această umbră densă a nihilismului şi numai o parte mai mică e luminată de ideea pozitivă.

Dostoievski, perfect conştient, perfect lucid de ceea ce a voit să creeze în opera sa, a fost continuu preocupat de crearea unor personaje pozitive, prin care să se afirme ca triumfătoare ideea vieţii. Înainte de a scrie romanul Idiotul, el mărturisea într-o scrisoare din străinătate, unuia din prietenii săi, că de multă vreme îl munceşte gândul de a crea într-adevăr personaje care să poată fi, nu din punct de vedere pedagogic, ci din punct de vedere mult mai larg, al eticii vieţii, adevărate modele antrenante de viaţă pozitivă. Ştiţi din prelegerile de până acum că Hans Prager, în cartea pe care am pomenit-o atât de des, Die Weltanschauung Dostojewskis, cuprinde într-o formulă sintetică concepţia scriitorului despre viaţă: individualismul abstract şi universalismul iubirii.

Nichifor Crainic

Dostoievski e, înainte de toate, un romancier, un artist, un creator de artă, şi prin aceasta metoda lui se deosebeşte de metoda unui gânditor abstract, a unui filosof sau a unui teolog.

Pe câtă vreme un teolog se poate ocupa de

dezlegarea diferitelor probleme religioase, în mod abstract, un romancier nu poate niciodată să facă abstracţie de viaţă.

Tot ce gândeşte el, adică tot ce lucrează el în forme, pentru că gândirea lui se exprimă dintr-odată în forma plastică a creaţiilor artistice, tot ce gândeşte un romancier şi un artist în genere se află în legătură directă cu viaţa; e viaţa însăşi care îi oferă materialului de artă pe care îl va modela şi îl va perfecţiona, după viziunea dată de geniul lui artistic.

De aceea e o mare deosebire între un gânditor abstract, fie chiar un teolog sau un filosof, şi între felul de a gândi, creând, al unui artist. E o imposibilitate ca artistul, despre care se spune în general că creează din imaginaţie, să poată crea, făcând abstracţie de viaţă. El nu creează decât luând viaţa direct, ca material transformabil în forma viziunilor sale artistice. Dacă Dostoievski e un gânditor, şi un gânditor genial şi aşa de complex şi aşa de important pentru noi, tot ce a gândit el nu e abstracţie, ci în funcţie directă de viaţă. Nu numai ca material, pe care să-l întrebuinţeze şi să-l transforme, să-l modeleze în arta sa, îl interesează viaţa, dar şi dintr-un punct de vedere mai întins şi mai complex decât cel pur artistic. De aceea Dostoievski a fost un artist care predică prin opera lui. Prin urmare, pe el nu-l interesează viaţa numai ca material al artei pentru artă, cum se spunea până acum vreo 30 de ani, ci vede orice idee şi orice creaţie artistică în funcţie de viaţă. Dacă viaţa îi serveşte material pentru creaţiile lui artistice, acestea la rândul lor se verifică tot în funcţie de viaţă. Dacă Dostoievski se preocupă să dea o atât de largă atenţie ideilor fundamentale ale vieţii omeneşti, destinului omului, marilor probleme ale societăţii omeneşti, care vin în atingere directă cu creştinismul, nu o face din punct de vedere teologic, sau din punct de vedere filosofic, ci o face constatând pe viu.

Prin urmare, creştinismul din opera lui Dostoievski nu e de ordin teoretic, metoda lui fiind o metodă în directă atingere cu viaţa, o metodă antropologică, nu teologică,

ceea ce înseamnă că adevărurile şi ideile i se revelează, i se descoperă în compoziţia sufletului uman pe care îl

Dostoievski şi creştinismul rus analizează atunci când trebuie să-şi aleagă diferitele personaje pe care urmează să le întrupeze în romanele sale. Ideea individualismului abstract, cu toată tragedia vitală care se cuprinde în ea, are o actualitate dureroasă în lumea reală. Dostoievski descoperă acest nihilism la baza societăţii şi a culturii moderne. Fireşte, el vorbeşte mai mult de Rusia, dar din romanele şi din scrierile sale, în care se exprimă direct, cum e Jurnalul unui scriitor, se vede clar că nu-l interesează numai societatea rusească şi destinul ei, ci întreaga societate europeană contemporană.

La un moment dat, în învăţăturile stareţului Zosima, cineva întreabă: „Când va putea să vină mântuirea societăţii?" Şi răspunsul e acesta: „În epoca în care va înceta izolarea omului". Aceasta e consecinţa ultimă, tragică, la care duce individualismul abstract. Izolarea completă a omului e unul din tristele şi crudele adevăruri ce se pot constata la temelia vieţii moderne şi care se pot verifica în oricare din aspectele atât de complexe ale acestei vieţi.

În domeniul social şi politic, regimul democratic, cu individualismul lui excesiv, nu e decât această practică a izolării necontenite a omului de om.

Democraţia are la baza ei ideea raţionalistă pe care a denunţat-o aşa de stăruitor şi cu atâta forţă Dostoievski. Această tendinţă de fărâmiţare a societăţii omeneşti şi a naţiunilor îşi are cauzele ei mai adânci în filosofia modernă, care a proclamat principiul individualist ca principiu conducător şi creator în societatea modernă. Nu vă este necunoscut faptul că această proclamare datează în istoria Europei de la Renaştere, ca o reacţie a insului împotriva ideii de autoritate spirituală, reprezentată de creştinismul medieval. Omul modern, omul Renaşterii, se proclamă autonom în cugetare, pentru a se proclama mai târziu autonom în acţiunea sa politică şi socială.

Din acel moment datează anarhia şi haosul în care a

căzut lumea contemporană. Evident, a părut foarte măgulitor pentru omul european când i s-a spus: vei fi autonom în gândirea ta, iar acum: vei fi autonom în acţiunea ta socială şi în acţiunea ta politică.

Dar consecinţele acestei proclamări a Renaşterii le trăim astăzi, le trăieşte societatea contemporană prin toate durerile şi suferinţele drastice în care a căzut, fiindcă autonomia cuprinde însuşi germenul tuturor anarhiilor posibile. Eu am scris de nenumărate ori şi îmi fac

Nichifor Crainic datoria să vă spun şi aici, la curs, că nefericirea omenirii contemporane pleacă tocmai de la această declaraţie de autonomie individuală. De ce? Când s-a proclamat această autonomie a cugetării umane, a raţiunii umane, s-a crezut anume că această cugetare umană ar avea o valoare absolută, pentru că se împotrivea absolutismului reprezentat de adevărul revelat, întrupat în concepţia integrală a creştinismului medieval. E una din cele mai mari iluzii care au putut să reducă spiritul uman, fiindcă în realitate nu există raţiune umană ca valoare absolută.

De fapt această proclamaţie era o nouă revoltă luciferică împotriva autorităţii divine. S-a crezut că împotriva absolutului reprezentat de adevărul revelaţiei se poate instala absolutul raţiunii umane. Aceasta, zic eu, a fost una din cele mai dezastruoase iluzii care au putut reduce spiritul uman şi în special spiritul european.

Nu se poate da niciun exemplu din toată cultura umanităţii, nu numai din cultura europeană, prin care să se poată spune că raţiunea umană, măcar pentru o epocă oricât de limitată, a dat o valoare absolută, adică pretutindeni şi de către toţi recunoscută ca atare.

Există în realitate raţiuni umane. „Quod capito, tot sententia” – vechiul dicton latin e într-adevăr o realitate în domeniul raţiunii, în domeniul filosofiei şi al culturii.

Lumea aceasta, aşa cum a creat-o Dumnezeu însuşi, e extraordinar de variată. Considerând oamenii numai după aspectul lor fizic, veţi constata că nu seamănă om cu om. Chiar dacă doi oameni par identici, dacă cercetaţi mai

de-aproape, veţi vedea că e imposibil să fie aşa: nu seamănă întru totul unul cu altul. Dacă după aspectul fizic nu sunt identice făpturile umane ale lui Dumnezeu, cu atât mai puţin în ceea ce priveşte raţiunea.

Pentru ca raţiunea umană să poată avea o valoare absolută, aceasta presupune o identitate între capetele omeneşti, ceea ce e ireal, pentru că încă o dată: câte capete sunt, tot a* iţea moduri de a judeca. Aplicaţi adevărul acesta în domeniul filosofi; i, bunăoară, şi veţi vedea că atâţia filosofi există, câte sisteme de filosofie, că fiecare filosof îşi are filosofia lui personală şi tot efortul lui e ca această filosofie personală se îmbrace mai mult sau mai puţin într-o formulă care să pară că are, să dea iluzia că ar fi o formulă generală a raţiunii umane. Niciun filosof n-a izbutit să-şi ridice sistemul lui de filosofie la valoare

Dostoievski şi creştinismul rus absolută în domeniul raţiunii umane, căci atunci s-ar fi creat în istoria culturii o epocă în care raţiunea umană s-ar fi dovedit într-adevăr o valoare absolută – şi toată lumea gânditoare ar fi judecat identic cu sistemul filosofic propus. Găsim, dimpotrivă, în domeniul filosofiei, floarea culturii umane, suprema floare a creaţiei omeneşti, o diversitate extraordinară de idei, de păreri şi de atitudini. Aceasta e dovada cea mai eclatantă că nu există raţiune umană ca valoare absolută, ci există raţiuni individuale, mai mult sau mai puţin valoroase, după caz.

O dată proclamată această autonomie şi neputându-se întemeia în realitate pe o valoare absolută a raţiunii, a urmat anarhia pulverizatoare şi distructivă care se află la baza societăţii moderne. Din domeniul filosofiei, autonomia s-a proclamat în fiecare ramură de activitate a spiritului uman şi a practicii umane.

Dacă deschideţi un tratat de etică nu vorbesc de etica creştină, ci de etica filosofică –, veţi citi necontenit despre autonomia morală, de morala fără sancţiuni şi fără obligaţii, cum ar zice Guyeu.

Ce a rezultat practic, pentru omenire, în domeniul vieţii politice şi sociale, bunăoară, din proclamarea aceasta

a autonomiei raţiunii umane? A rezultat permanentul război social pe care-l cunoaştem şi-l trăim cu toţii. Societatea întemeiată pe egoismele individuale – căci acolo duce principiul autonomiei – s-a grupat treptat pe invidii de egoisme individuale; societatea aceasta a fost concepută pe clase în luptă unele împotriva altora. S-a lăsat liber acest război în domeniul economic social, după principiul eminamente liberal; „laissez faire, laissez passer”.

Deci o ultimă consecinţă e această încăierare, această stare de război permanent în care trăieşte societatea modernă, cu diferite clase sociale asmuţite unele asupra altora, după feluritele doctrine politice în care se întrupează această idee de autonomie. Cea mai fioroasă din aceste doctrine, care ridică războiul social la valoarea de principiu absolut al existenţei umane, este, cum ştiţi, marxismul. Marxismul teoretizează, aşa zicând ştiinţific, crima universală, a câtorva împotriva tuturor, pentru fericirea imaginară a lumii proletare, fericire care nu s-ar putea întemeia decât prin distrugerea tuturor celorlalte clase sociale care, după doctrina lui Marx, se află în război cu proletariatul. În

Nichifor Crainic domeniul culturii, ce a rezultat din principiul acesta al autonomiei raţiunii umane?

Cred că, dacă actualmente s-ar face o anchetă numai printre gânditorii de prim rang ai omenirii, între filosofi bunăoară, şi s-ar cere răspuns la întrebarea: care e sensul culturii moderne? ar fi imposibil să se răspundă.

Nu detestăm cultura modernă şi grandioasele creaţii care au îmbogăţit-o enorm, dar constatăm lipsa unui sens unitar. La întrebarea aceasta nu se poate răspunde decât negativ: cultura modernă are atâtea sensuri, încât toate la un loc alcătuiesc un nonsens. Dacă analizaţi regimul nostru democratic, vedeţi că e lipsit de orientare şi plin de incongruenţă de la o fază la alta, de la un eveniment la altul, de la o atitudine la alta, înspăimântătoare.

Fiindcă fiecare om, deşi toţi sunt în regimul democrat şi lucrează democrat, îşi are o autonomie formată după

cultura la care s-a adăpat.

Dacă există atâta diversitate şi atâta contradicţie în viaţa modernă, dacă există atâta nonsens în toate domeniile şi acest război permanent între oameni, între clase, aceasta se datorează lipsei, deasupra culturii umane şi deasupra vieţii umane moderne, unei concepţii unitare, care a dispărut, încă o dată, din momentul în care s-a proclamat autonomia omului, adică din momentul în care omul s-a proclamat modern.

Dostoievski a văzut până în adâncurile ei această tragică realitate în care se zbate viaţa societăţii moderne, demascând-o până în ultimele ei consecinţe, analizând-o până în cele mai infinitezimale amănunte. Şi aceasta e puterea genială care iese la iveală din opera puternică a acestui mare scriitor. Toate adevărurile pe care le spune şi pe care noi le putem cuprinde în acest capitol al individualismului abstract sunt adevăruri în care se cuprinde de fapt tragedia întreagă a vieţii moderne, a omului modern. Toate aceste principii sunt divulgate şi demascate cu o magistrală artă. Ele duc de fapt nu la desăvârşirea vieţii, ci la distrugerea vieţii şi deteriorarea ei. După ce a făcut această operă de demascare a falsităţii principiilor vieţii moderne, Dostoievski creează o lume pozitivă; mai bine zis, imaginea artistică a lumii pozitive, prin care să se poată sugera calea mântuirii din acest haos în care a căzut viaţa modernă.

Personajele pozitive pe care le-a creat şi care, din punct de vedere artistic, poate că nu sunt aşa de desăvârşite cum sunt personajele lui negative, vor să întrupeze doctrina unei lumi creştine.

Dostoievski şi creştinismul rus în romanul Fraţii Karamazov există, în ultimul volum, un mare capitol: Biografia stareţului Zosima – scrisă, cum zice romancierul, de Alioşa Karamazov, ucenicul stareţului, după înseşi spusele acestuia. Dostoievski întrebuinţează aici un procedeu care vă este foarte cunoscut din istoria creştinismului, din hagiografia creştină. Ştiţi că de cele mai multe ori viaţa unui mare sfânt e scrisă de unul din

ucenicii săi. Tot aşa, Dostoievski îl imaginează pe eroul său preferat, Alioşa Karamazov, scriind după moartea lui Zosima biografia acestuia şi sistematizându-i cugetarea.

Înainte de a face cunoştinţă cu aceste personaje pozitive, va trebui să insistăm asupra doctrinei stareţului Zosima, fiindcă ea reprezintă ideea conducătoare creştină a operei lui Dostoievski şi a concepţiei lui.

Romanul acesta, Fraţii Karamazov, ultimul roman pe care l-a scris Dostoievski, terminat cu foarte puţin înainte de moartea lui, e alcătuit din două lumi diametral opuse: o lume laică – familia Karamazovilor şi cei care vin în contact cu ea – care se zbate în infernul patimilor, iar deasupra acestui infern al patimilor, o altă lume, a spiritului, o lume monahală, reprezentată printr-o mănăstire în care trăieşte şi stareţul Zosima.

Dacă priveşti acest roman dincolo de patimile care colcăie în el ca o mare înfuriată, peste crestele de valuri pluteşte imaculată corabia aceasta a mântuirii, mănăstirea în care trăiesc călugării şi la care aleargă cu disperare lumea păcătoasă pentru a cere îndrumare.

Este, de fapt, reprezentată aici, într-o colosală imagine, toată această lume de care s-a preocupat Dostoievski, tot acest infern de patimi pe care l-a analizat până în adânc, toată tragedia societăţii moderne de care v-am vorbit mai înainte.

Iar deasupra, pe de altă parte, mântuirea, reprezentată nu atât prin figurile de călugări, cât mai ales prin doctrina, prin simbolul reprezentat de această mănăstire. Să nu vă aşteptaţi, citind învăţăturile stareţului, iarăşi la consideraţii teologice pur şi simplu. Nu, fiindcă încă o dată: când e vorba să spună câteva idei fundamentale ale doctrinei creştine, Dostoievski nu face teologie, nici filosofie. Toate aceste idei cardinale din învăţăturile lui Zosima se nasc spontan din experienţa lui vitală, fără îndoială ciocnită cu depozitul sacru de învăţături ale Bisericii.

Nichifor Crainic

I s-a obiectat lui Dostoievski că în scrierile lui

Biserica aproape că nu există, că şi-a exprimat foarte puţin părerile lui despre Biserică. Nici nu era nevoie. Biserica pentru el e Biserică, iar ceea ce îl interesează e felul cum în valul vieţii curente se reflectă ideea creştină, în ce măsură participă adevărul creştin la compoziţia aceasta complexă. Putem învăţa teologia în manualele de şcoală şi din biblioteci, dar compoziţia sufletului uman, aceasta e mai greu de învăţat din cărţi. Un artist genial ca Dostoievski, aşa de aproape de viaţă, e un indicator foarte preţios.

Vom face, prin urmare, în acest al doilea ciclu, întâi o expunere a ideilor principale ale doctrinei lui Zosima. Pe urmă vom prezenta cele câteva figuri pozitive în care, într-un fel sau altul, s-a întrupat ceva din doctrina lui Zosima şi ceva din viziunea, din aspiraţiile creştine ale lui Dostoievski.

Staretul Zosima

Zosima, în a cărui doctrină se realizează concepţia religioasă a lui Dostoievski, e un călugăr. Călugării aceştia vin să agrementeze, prin exoticul înfăţişării lor, fresca personajelor create de Dostoievski. Şi în alte romane ale lui veţi găsi câte o figură bisericească, dar cele mai multe se găsesc în romanul Fraţii Karamazov, acolo unde Dostoievski descrie pe larg mănăstirea ortodoxă. E o descriere realistă, nefalsificând nimic din această realitate a mănăstirii ruse de atunci. Veţi găsi cele mai variate figuri de călugări, de la părintele Paisie, o aşa de blândă întrupare a doctrinei lui Zosima, până la părintele Terapont, care n-a înţeles din călugărie decât litera, fără să priceapă spiritul. Terapont e un călugăr fanatic şi strâmt la minte, totdeauna revoltat împotriva libertăţii spirituale creatoare a celorlalţi călugări. Dostoievski dăo mare importanţă acestei instituţii. De aceea vom găsi în aşa-zisa biografie şi doctrină a stareţului Zosima, redactate de Alioşa Karamazov, un capitol special, al treilea, în care se ocupă de călugări şi monahism, intitulat Despre călugărul rus şi rolul său posibil, de altfel un capitol scurt.

Pentru Dostoievski, mănăstirea era cu totul altceva

decât ar fi bunăoară pentru Damian Stănoiu. La acesta din urmă avem de-a face cu un talent literar apreciabil, dar ignorant, care n-a făcut altceva decât să fotografieze fidel platitudinile în care se găseşte astăzi cea mai mare parte din mănăstirile ortodoxe româneşti. Odată, când era la început şi venea încă pe la mine, speram că se poate face ceva din el ca scriitor, explicându-i cam cum aş vedea eu literatura scrisă de un călugăr, ce

Nichifor Crainic figuri ar trebui să realizeze el în această literatură. S-a dus acasă şi a încercat să facă aşa ceva. A ieşit o bucată care se cheamă Mântuirea lui Artemon. Eu n-am fost mulţumit de această bucată, deşi i-am publicat-o în „Gândirea”, şi la urmă mi-a mărturisit că nu poate să scrie decât cum a scris despre mănăstirea ortodoxă.

Domnilor, e adevărat că mănăstirea românească se află într-o stare de paragină. Şi printre multe cauze, în primul rând vine aceea a conducerii superioare, e bine s-o spunem, cu mult regret, care nu e recrutată din monahism, aşa că nu-l înţelege.

Conducerea superioară a monahismului nu are niciun fel de înţelegere pentru această instituţie în care e întrupat aproape tot spiritul creştinismului. Aproape tot ce este creaţie creştină în ordine spirituală şi în ordine generală a întregului fenomen creştin a pornit din mănăstire, e creaţie monahală, călugărească. Eu cred că dacă astăzi ne găsim încă într-un stadiu de dezorientare sau neorientare în materie de creaţie religioasă, aceasta provine din faptul că rolul mănăstirii româneşti nu mai e cel care a fost şi care ar trebui să fie în sânul societăţii creştine. Atunci când mănăstirea românească se va ridica din nou, fără îndoială, în mod logic, se va provoca în sânul societăţii româneşti o renaştere într-adevăr creştină. Până atunci se poate obţine şi pe calea cealaltă, a luptei laice prin societate, dar se obţine mai greu. Fără o mănăstire care să reînvieze într-adevăr şi să pună în circulaţie din nou imaginea pură a lui Iisus Hristos, e mai greu să ajungem la o renaştere spirituală a societăţii noastre.

Dostoievski, un scriitor ceva mai mare ca Damian Stănoiu şi puţin mai inteligent, vedea în adevărata sa lumină rolul mănăstirii şi al călugărilor. De aceea se opreşte cu atenţie asupra acestui capitol şi găseşte de cuviinţă să-şi întrupeze concepţia lui de viaţă creştină în lumea monahală. Merejkovski, care e între altele şi un scriitor religios, dar înainte de toate un mare critic literar, unul din cei mai mari pe care îi are nu numai literatura rusă, ci şi literatura europeană, preocupat continuu de problema religioasă, nu e un scriitor ortodox, în primul rând din pricina conformaţiei sale cerebrale. Fiind un critic şi judecând întotdeauna cu metoda dialectică, el nu se poate debarasa de obsesia logică în tot ceea ce scrie. El nu poate considera doctrina creştină, Biserica creştină, decât prin prisma dialecticii sale raţionaliste, într-una

Dostoievski şi creştinismul rus din cărţile sale, intitulată în nemţeşte Auf dem Weg zum Emaus (Pe drumul Emausului), nu ştiu dacă e tradusă şi în franţuzeşte, se găseşte în special un studiu intitulat Sabia. În acest studiu, el face o critică sintetică a doctrinei creştine, sub un anume raport şi cu metoda dialectică, găsind că Biserica creştină a ridicat o problemă pe care nu a putut s-o dezlege. Punând în faţă idealul monahal şi idealul social al familiei, adică punând în faţă familia şi mănăstirea, două forme cu totul diferite, creştinismul, zice Merejkovski, n-a putut să rezolve această antinomie.

E o poziţie cu totul falsă pe care o are criticul, căci judecă doctrina creştină şi Biserica de parcă Biserica ar propune oamenilor un sistem filosofic. Ştiţi cu toţii că sistemul filosofic trebuie să îndeplinească o condiţie esenţială: unitatea de logică. Ei bine, creştinismul nu are această unitate de logică pentru că, din fericire, nu-i un sistem filosofic.

Creştinismul e o doctrină de viaţă, nu filosofie şi, fiind o doctrină de viaţă, înfăţişează oamenilor formele cele mai desăvârşite de a trăi. Extremităţile acestor chipuri posibile sunt monahismul, pe de o parte, viaţa familială, pe de altă parte. Nu există niciun fel de antinomie, în

realitate, între monahism şi viaţa familială, pentru că, încă o dată, toate aceste lucruri trebuie considerate în realitatea vieţii, iar nu a logicii stringente, a dialecticii critice. Din moment ce pentru creştinism oricare creştin, oricare credincios e liber să aleagă una sau alta din aceste forme de viaţă, unul sau altul din aceste idealuri, nu poate exista niciun fel de antinomie între idealul monahal şi cel al familiei.

Sunt două forme de viaţă deosebite, dar niciuna din aceste forme de viaţă deosebite nu e incompatibilă cu idealul desăvârşirii morale la care tinde creştinismul. Se poate întâmpla să fiţi induşi în eroare atunci când vă va cădea în mână o carte de Merejkovski, care vrea să fie un pasionat creştin, dar nu izbuteşte să fie din cauza acestei obsesii hiperlogice a spiritului său critic. Aş putea spune că principala lui însuşire e să descopere cu lupa oriunde o antinomie, pentru ca la urmă să n-o poată rezolva. Mai toate cărţile lui se termină cu idei contrare, cu găsirea unor antinomii extreme de nerezolvat. Creştinismul lui, de altfel, e foarte problematic, foarte discutabil, mai ales într-una din cărţile lui, care e o totală aberaţie din punct de vedere religios, o carte foarte frumos scrisă, Misterele Orientului (Geheimnisse des Ostens).

Nichifor Crainic tipăriţă de-a dreptul în nemţeşte. Pentru Dostoievski însă, viaţa socială şi viaţa familială pot să se desăvârşească în contact direct cu mănăstirea.

Eroul în care a vrut el să întrupeze tipul ideal al creştinului, Alioşa Karamazov, e un ucenic al stareţului Zosima, care îşi face un stagiu la mănăstire, dar este destinat să se căsătorească şi să creeze mai departe viaţa, după spiritul pe care şi l-a însuşit din imediata apropiere a maestrului său, duhovnicul Zosima.

În capitolul care tratează biografia şi doctrina lui Zosima, vă spuneam că există un paragraf închinat călugărului şi rolului posibil al acestui călugăr. Cum vede Zosima acest rol?

El porneşte de la o întrebare: ce înseamnă un călugăr? şi răspunde că pentru cei mai mulţi dintre

oamenii de astăzi, această întrebare stârneşte o ironie, dacă nu de-a dreptul o batjocură.

Călugărul înseamnă o existenţă superfluă, un parazitism osândit să trăiască prin mijloacele altora şi un fel de a fugi, de a te sustrage de la îndatoririle pe care le ai faţă de societate. Monahismul nu ar fi prin urmare decât un egoism feroce, dus până la absurd şi închis orgolios în celula monahală.

„Nu ne cunosc aceia ce ne consideră aşa”, răspunde Zosima. Pentru el, monahismul înseamnă supunere, post şi rugăciune; înainte de toate înseamnă singura posibilitate ca într-o lume, cum e cea de astăzi, să păstrezi curată imaginea lui Iisus Hristos, aşa cum au făcut Apostolii, martirii şi toate marile figuri ale creştinismului. Prin urmare, de la început se desemnează funcţia specială a creştinismului într-o societate, indiferent dacă este religioasă sau nu, ca cea modernă.

Numai atât dacă ar fi rolul mănăstirii şi este imens în sânul unei societăţi omeneşti. Evident că, pentru a păstra această imagine intactă a Domnului, e nevoie de toate renunţările vieţii monahale. Mai departe, Zosima pune în contrast spiritul monahal cu cel laic care domină societatea. Atunci când Dostoievski scria romanul, se întâmplase în Rusia, de 10 ani de zile, un mare eveniment: după anul 1860 se dăduseră libertăţi, se abolise sclavia. Dostoievski scria acum într-un regim de libertăţi civice şi compara spiritul care domină monahismul cu aceste noi libertăţi civice ce aveau să creeze un nou regim societăţii ruseşti. Ce înseamnă această libertate laică a oamenilor, care domină astăzi poporul rus? se întreabă Dostoievski, şi răspunde printr-o definiţie care merită

Dostoievski şi creştinismul rus să atragă în mod serios atenţia noastră. E dreptul de a spori trebuinţele. E vorba, fără îndoială, de libertatea aşa cum o înţelege mentalitatea democratică.

Găsesc că niciodată o definiţie mai justă şi mai adâncă n-a fost dată libertăţii politice în regimul căreia trăieşte astăzi societatea modernă. Cum îşi îndeplinesc

oamenii aceste libertăţi? în două feluri, răspunde Dostoievski. Cei bogaţi, practicând aceste libertăţi şi sporindu-şi într-adevăr necesităţile pe cale materială, ajung la izolare şi sinucidere spirituală. Ceilalţi, cei săraci, neputând să-şi îndeplinească aceste nevoi, ajung la invidie şi la ucidere, la masacru.

Pentru că, spune Dostoievski, libertatea politică a dat omului dreptul de a-şi spori necesităţile, dar a uitat să-i dea mijloacele prin care să-şi îndeplinească aceste necesităţi. E un mic amănunt care în realitate are o importanţă colosală în ceea ce priveşte regimul care a creat libertatea democratică în societatea modernă. Vedeţi dumneavoastră, când Dostoievski vedea această definiţie a libertăţii, mai bine zis, a caracterului moral pe care îl are libertatea democratică, era de abia la începutul regimului. Dar gândirea scriitorului a mers în inima lucrurilor. Aceasta e toată tragedia regimului democratic al societăţii moderne şi în acest adevăr rostit de Dostoievski pe la anul 1875, când scrie aceste pagini, stă însăşi explicaţia crizei catastrofale, a tragediei vremii pe care o trăim noi astăzi.

Să luăm un exemplu din viaţa politică, fiindcă aceasta e mai curentă şi mai la îndemâna tuturor. Regimul democratic care trăieşte, fireşte, prin votul universal, se adresează mulţimilor ca să se poată afirma. Ca să capteze mulţimile, trebuie să le fie agreabil, căci un om politic democrat nu poate sta în faţa poporului decât spunându-i lucruri care sunt agreabile maselor. Ce lucruri sunt agreabile maselor? Numai lucrurile care cuprind imaginaţia acestor mase, vizând nevoile lor curente. Satisfacerea acestor nevoi se face o dată pe socoteala zilei de mâine, când toate aceste necesităţi ale maselor s-ar putea îndeplini. Or, această a doua zi nu ajunge niciodată în realitate să fie azi. Prin urmare, masele sunt ţinute necontenit într-o obsesie a promisiunii agreabile, cum că dorinţele ei, apetiturile ei cele mai de jos, cele mai animalice, fiindcă acesta e cuvântul, se vor îndeplini mâine.

Nichifor Crainic

Pentru că aceste profesiuni trebuie să fie universalmente agreabile, ce se întâmplă? Se sporesc necontenit necesităţile de viaţă ale omului simplu, ale maselor, dar acel mâine al promisiunilor trandafirii nu soseşte niciodată. Prin urmare, regimul acesta de libertate civică nu ajunge în realitate decât să sporească necontenit necesităţile, fără să poată ajunge vreodată la mulţumirea acestor necesităţi.

Acesta e unul din motivele universalei nemulţumiri pe care le trezeşte în cele din urmă regimul democraţiei: specula aceasta fără frâu, fără niciun fel de remuşcare morală a apetiturilor populare, dând satisfacţia lor pe socoteala imaginaţiei, a zilei de mâine. Să examinăm acest adevăr spus de Dostoievski pe un alt plan decât cel politic pur, pe planul economic.

Lumea de astăzi se pare că e mai nefericită decât oricând. De bună seamă că au fost şi alte epoci în care omenirea a fost şi mai nefericită decât acum. Dar pentru că noi n-am trăit în acele epoci, credem că epoca noastră ne oferă cele mai multe nenorociri.

Dar să zicem şi noi că în momentul de faţă lumea trăieşte cea mai mare nefericire a ei, din punct de vedere economic. De unde această nefericire? Sunt 1.000 de explicaţii date de tot felul de economişti. Dar este una care ne interesează pe noi din punct de vedere moral şi din punct de vedere creştin.

Regimul libertăţilor democratice, cu acea doctrină: „Laissez faire, laissez passer”, a făcut să se dezvolte enorm capitalismul.

A stârnit în om până la maximum, a exaltat la maximum nevoia egoistă de a poseda bani. Capitalismul venind în directă colaborare cu industrialismul, care s-a dezvoltat într-o măsură aşa de mare prin progresul tehnic pus de ştiinţă la îndemâna omului, a creat această mentalitate conform căreia, plasând capitalul în industrie, trebuie ca prin fabricarea de obiecte să ajungem la câştiguri cât mai fantastice.

Nu e nevoie să ne oprim asupra acestui amănunt,

pentru că e cunoscut: de ce un om care e milionar vrea să fie multimilionar, iar un om care e miliardar, vrea să ajungă multimiliardar? Este una din nebuniile vieţii moderne.

Prin industrie a trebuit ca neapărat capitalurile plasate în această industrie să crească la infinit, fabricile să lucreze, să inventeze necontenit

Dostoievski şi creştinismul rus alte articole pe care să le pună omului la îndemână. Ce s-a întâmplat însă?

S-au îndestulat, să zicem, în cea mai mare parte, necesităţile curente ale omului cu articolele fabricate. Capitalului însă nu-i era de ajuns. Setea de câştig fiind şi mai mare, trebuia să inventeze alte şi alte fabricate care să poată fi vândute. Dar în acelaşi timp, în societate, în sufletul social, trebuiau inventate nevoi care să corespundă articolelor fabricate. Fiindcă nu e suficient să fabrici articole, căci în acelaşi timp se simte necesitatea debuşeurilor.

Trebuie să creeze debuşeuri pentru aceste articole. Şi atunci, chiar dacă nu există nevoi ale omului, trebuie să inventezi tu, capitalist, nevoi potrivite articolelor pe care le-ai fabricat. Şi astfel s-a creat o serie întreagă de nevoi imaginare în spiritul societăţii noastre moderne. Dacă aţi compara viaţa omului de acum 100 de ani sau, mai aproape, de acum

50 de ani, viaţa omului de dinainte de război cu viaţa omului de după război, veţi constata o serie întreagă de nevoi care acum sunt imperioase, iar înainte oamenii nici n-au ştiut de ele. Bunăoară, necesitatea automobilului. A simţit omul înainte de război necesitatea automobilului? Nu. Pe măsură ce progresul tehnic a înaintat, pe măsură ce invenţiile s-au înmulţit, s-au creat în spiritul oamenilornoi necesităţi imaginare, care în realitate nu sunt decât noi debuşeuri create pentru articolele fabricate.

Pentru a se crea necontenit aceste necesităţi imaginare şi aceste debuşeuri consumatoare ale articolelor fabricate, a fost nevoie de reclamă. Sistemul reclamei în care trăieşte lumea modernă este un mijloc diabolic de a inventa necesităţi şi de a crea noi debuşeuri consumatoare

pentru articolele fabricate. La un moment dat însă, omul modern s-a pomenit cu atâtea nevoi, care în realitate sunt imaginare, încât nu a mai putut să facă faţă acestor nevoi care îl copleşesc. Fabricatele se intensificaseră la maximum; se intensificaseră la maximum şi aceste nevoi imaginare create de reclama nebună a industrialismului capitalist. Dar, în acelaşi timp, lipseau mijloacele materiale, banii care nu s-au creat în aceeaşi măsură, pentru ca circulaţia dintre articolele fabricate şi dintre nevoile reale şi imaginare ale omului să se poată face. Astfel că astăzi s-a ajuns la profundul dezechilibru economic întemeiat tocmai pe nevoile imaginare create de spiritul inventiv al reclamei.

Nichifor Crainic devenită un instrument al poftei nebune de a cuceri bani, al egoismului camuflat al regimului capitalist.

Iată, prin urmare, în criza de astăzi constatăm pe teren politic şi economic cât de clar se verifică această definiţie a libertăţii civice politice, dată de Dostoievski în urmă cu 50 – 60 de ani.

În schimb, călugării trăiesc o cu totul altă viaţă. Prin ascultare, ei trebuie să se supună orbeşte unei discipline a renunţării la eul lor propriu. Renunţând la eul tău propriu, ai renunţat la toate aceste necesităţi care în lumea laică se înmulţesc necontenit, fără putinţa de a le satisface. Prin urmare, prima regulă a practicii monahale realizată, suprimă toate aceste posibilităţi de nefericire. Ascultarea e o renunţare totală la privilegiul acestei libertăţi civice cu care ne-a încărcat regimul vieţii moderne.

Dar, în realitate, e justă această obiecţie care se aduce monahismului, şi anume că el se sustrage îndatoririlor sociale faţă de neam şi faţă de omenire? Nu, răspunde stareţul Zosima, şi aici exemplul pe care-l dă el este pus la dispoziţie de istoria poporului rus. În istoria poporului rus, constată Zosima, de câte ori a fost nevoie, mănăstirea a ştiut să pună la dispoziţia oamenilor câte un membru care să dea semnalul regenerării morale şi religioase a vieţii naţionale ruseşti.

Zosima concepe rolul călugărului ca un rol spiritual, religios, dar şi naţional totodată. Pentru el, a fi călugăr înseamnă că renunţând la toate privilegiile acestea, la toate drepturile pe care le oferă libertatea civilă, să te consacri integral intereselor şi durerilor colectivităţii, ale poporului din care faci parte. Acestea, firește, după ce te-ai format conform disciplinei şi spiritului mănăstirii.

Călugărul, zice Zosima, are un dublu rol: religios sau spiritual, dar şi naţional în acelaşi timp. Religios, e foarte natural, dar naţional, cum se împacă aceasta? Dacă Merejkovski v-ar preda această lecţie, ar spune imediat: bine, dar între ideea religioasă şi ideea naţională e o incompatibilitate, o antinomie pe care gândirea logică n-o poate rezolva.

Între religios şi naţional este o legătură organică, pur şi simplu: ideea naţională e o idee naturală, ideea religioasă, ideea creştină e o idee supranaturală. S-ar părea, prin urmare, că există o antinomie între aceste două idei. Dacă într-adevăr există o antinomie între ele, a existat atunci o antinomie irezolvabilă în personalitatea Mântuitorului, Care în acelaşi

Dostoievski şi creştinismul rus timp era şi natural şi supranatural, era şi om şi Dumnezeu. Dacă această idee supranaturală şi această idee naturală au putut să stea laolaltă atât de armonios în personalitatea Mântuitorului Hristos, nu există niciun fel de antinomie şi niciun fel de incompatibilitate între ideea spirituală religioasă şi ideea naţională. Fiindcă, încă o dată: a judeca creştineşte înseamnă a judeca concret; creştinii de astăzi au întotdeauna la dispoziţie experienţa a 1900 ani de viaţă creştină. E o realitate istorică ce ne stă întotdeauna la îndemână. Creştinismul nu se judecă din punct de vedere al logicii abstracte şi al elaborărilor raţionale.

Creştinismul e suprema funcţie a vieţii omeneşti şi se judecă întotdeauna în mod concret. De aceea nu există antinomie irezolvabilă care să se ridice în diferitele laturi ale vieţii sau activităţii creştine. Un călugăr e într-adevăr închinat supremului ideal de desăvârşire creştină, e

închinat misiunii de a se forma pe el însuşi după chipul şi asemănarea lui Iisus Hristos, dar în acelaşi timp el are şi o altă misiune, fiindcă nu se poate concepe călugăr, om adevărat în izolare completă.

Dacă există o formă de viaţă în care nu se poate concepe izolarea, această formă de viaţă e tocmai forma monahală. Vi se poate părea paradoxal ceea ce vă spun eu, dar totuşi aşa e în realitate, căci e inadmisibil ca un călugăr să trăiască pentru el însuşi. Din moment ce el trăieşte pentru Hristos, în mod logic, natural, trăieşte pentru toată lumea, şi atunci din această situaţie a lui, care e cu atât mai clară, cu cât este pe o scară mai înaltă de desăvârşire morală, decurge rolul moral pe care îl are în societate. Or, ce este această societate din jurul unui călugăr sau din jurul unei mănăstiri sau din jurul tuturor mănăstirilor, decât naţiunea din care face parte călugărul, trup şi sânge? Şi atunci rolul naţional al unui călugăr este impus de desăvârşirea personală şi de cea a semenilor săi, după chipul şi asemănarea Mântuitorului. Cu cea mai înaltă formă de activitate a monahismului, care e rugăciunea, trăieşte de fapt toată această idee de colectivitate, de confundare a insului monahal în naţiunea din care face parte, pentru că în rugăciunile pe care el le face e prezent totdeauna Dumnezeu, dar rugăciunea e şi o ascensiune a omului şi, împreună cu el, a tuturor semenilor lui către Dumnezeu. Şi atunci, în această formă înaltă de singurătate în care s-a întrupat creştinismul, forma monahală, trăieşte de fapt prin rugăciune, în mod colectiv, întreaga naţiune ridicată la maximum de elan, de apropiere de

Nichifor Crainic

Dumnezeu. Pentru gândirea lui Dostoievski, rolul acesta naţional al călugărului rus merge aşa de departe, încât el nu vede salvarea poporului rus decât în primul rând prin monahism.

Poporul rus este teofor, purtător de Dumnezeu. Acest popor purtător de Dumnezeu se găseşte, zicea Dostoievski, terorizat de conducerea cu totul laică şi atee,

dezrădăcinată de la adevăratul spirit religios al poporului rus. Adevărata regenerare a acestui popor rus e redeşteptarea lui Dumnezeu în spiritul său, iar această redeşteptare în primul rând o vor face călugării, tot aşa cum, după istoria poporului rus, călugării au fost aceia care la momentul necesar au dat cuvântul mântuitor pentru fiecare din aceste epoci istorice. Prin urmare, dacă poporul rus e un popor teofor, dacă poporul rus se găseşte într-o stare de oprimare, sub regimul libertăţilor civice care n-au ştiut să stârnească în el decât nevoi, fără să-i dea în acelaşi timp posibilitatea de a mulţumi acele nevoi, nu există decât o singură posibilitate de ridicare a lui din nou la marea misiune în care trebuie să se întrupeze ortodoxismul adevărat, contactul din nou cu mănăstirea, şi anume când factorul religios, în forma cea mai înaltă a lui, monahală, va lua din nou un contact direct cu spiritul popular şi va deveni un element de regenerare a acestui spirit popular. Iată rolul călugărului rus şi posibilităţile lui de a activa, aşa cum îl concepe Dostoievski.

Concepţia aceasta era formulată între anii 1870 – 1880, căci în această decadă scrie Fraţii Karamazov. Ea e cu atât mai adevărată astăzi, când pătura conducătoare rusească nu e numai indiferentă sau atee într-un mod ineficace, dar această pătură conducătoare rusească de astăzi a ajuns să transforme ateismul într-un principiu de stat, într-un principiu militant.

Ei bine, eu cred cu Dostoievski că regenerarea poporului rus va veni din mănăstire, din Biserică în general. Cine cunoaşte mişcarea subterană care se petrece în Rusia actuală, toată această misterioasă propulsiune către o nouă viaţă creştină, îşi poate da seama cât de realizabilă este speranţa lui Dostoievski. E bine că în Rusia s-a ales neghina de grâu şi s-a instaurat regimul bolşevic. S-au demascat atâţia farisei care conduceau Biserica rusă, s-au demascat atâţia episcopi care erau atei camuflaţi în haină episcopală; aceştia au părăsit cârja şi e mai

Dostoievski şi creştinismul rus bine că au făcut aşa. E bine că alţii au fost ucişi; e bine că alţii au fost înlăturaţi

din slujba pe care o îndeplineau, sincer sau numai simulând.

Adevărul e că din acest mare masacru – mai mare decât toate pe care le cunoaşte istoria creştinismului – se ridică din nou, în pofida acestei terori, un nou factor de regenerare morală a poporului rus. Şi fără îndoială că, atunci când va cădea regimul bolşevic, nu va cădea numai printr-o lovitură politică, pur şi simplu, ci şi printr-un mare reviriment religios, care e imposibil să nu izbucnească la un moment dat, atunci când Dumnezeu va crede de cuviinţă.

Se va adeveri atunci cât de just este ceea ce arată dialectica istorică, că niciodată în istorie un moment forţat, cum este momentul pe care îl reprezintă regimul bolşevic, n-a putut dura.

Acesta e un moment forţat, un moment creat artificial în istoria omenirii, şi prin această artificialitate a lui e izbit de nulitate şi va trebui să se surpe ca orice moment forţat. Dacă au fost perioade când aceste regimuri forţate au durat mai mult, să nu ne mire, fiindcă atunci lumea era mult mai uşor de stăpânit decât lumea de astăzi.

Atunci nu erau aceste mijloace extraordinare de comunicare şi atâtea altele care fac ca regimurile forţate de astăzi să nu mai aibă durata lungă de atunci. Prin urmare, mult mai curând decât crede cineva, va trebui să se dărâme bolşevismul din Rusia de astăzi. Şi această dărâmare eu cred, împreună cu Dostoievski, că nu se va întâmpla decât printr-o mare lovitură religioasă, printr-o mare răbufnire a suflului religios atât de înăbuşit astăzi.

Este o lege fizică: cu cât înăbuşi mai mult aburul, cu atât mai intensă şi mai tare este forţa lui de expansiune. Acelaşi lucru se petrece în momentul de faţă cu creştinismul rus. Poporul rus nu a devenit ateu, este o ordine de stat care vrea să-l facă ateu, dar îi va fi imposibil. Ceea ce nu s-a realizat în istorie şi doar s-a încercat, desigur că nu va reuşi să realizeze nici regimul bolşevic. Şi cu cât mai apăsat va atârna teroarea bolşevică asupra sufletului religios rusesc, cu atât mai intens va

creşte religiozitatea subterană, hrănită prin mii şi mii de cărţi religioase care circulă în Rusia, în formă de manuscrise, în mod ascuns. Este o imensă literatură criptogramă religioasă. Cu cât, prin urmare, mai apăsător va fi regimul bolşevic împotriva religiozităţii poporului rus, cu atât mai

Nichifor Crainic puternic va izbucni această religiozitate care, fără îndoială, va azvârli regimul bolşevic ca pe o simplă coajă uscată, atunci când sâmburele germinat al unei plante a încolţit şi creşte, şi din planta aceasta nouă vor ieşi roadele viitoare.

Doctrina staretului Zosima

Ne vom ocupa astăzi de unele idei principale din doctrina stareţului Zosima. V-am spus, când am vorbit în treacăt despre romanul Fraţii Karamazov, că aceste idei se găsesc strânse într-un capitol aparte, intercalat în cursul romanului, care se poate detaşa ca o scriere de sine stătătoare fiindcă nu are legătură directă cu acţiunea romanului, în economia romanului însă, el este ca o mare lumină spirituală, în raza căreia capătă sens personajele ce se mişcă angrenate de dinamismul acţiunii romanului.

Biografia şi doctrina stareţului Zosima, după cât vă amintiţi, sunt date ca fiind scrise de discipolul acestuia, Alexei Karamazov. Este o scriere făcută în stil bizantin, şi anume în felul scrierilor hagiografice, cum sunt vieţile sfinţilor sau sinaxarul.

Când zic bizantin, înţeleg sensul curat al acestui cuvânt, nu sensul peiorativ care se dă calificativului de bizantin, fie în intrigile politice, fie în sensul unui dispreţ care ar cuprinde categoria de oameni din vechiul regat, dispreţ pe care l-ar formula un ardelean ignorant în materie de bizantinism şi de Bizanţ.

Scrierea este alcătuită dintr-o neasemănată poezie şi amestecată cu una dintre cele mai înalte gândiri creştine pe care le puteţi întâlni în literatură.

Unul dintre cei care s-au ocupat de Dostoievski, tot un autor rus, Voliński, crede că această bucată este o nuvelă. Dacă vreţi este şi o nuvelă, dar o nuvelă tot în sens

hagiografic, pentru că întreaga literatură

Nichifor Crainic hagiografică este o culegere de nuvele, de povestiri sau romane scurte, dacă vreţi, în care miraculosul se amestecă cu o artă foarte meşteşugită de paralelisme continue cu realul.

Aici nu este vorba de elementul miraculos, ci pur şi simplu de realul romanului din care se extrage treptat o privire metafizică asupra destinului creştin şi o privire metafizică ce trece, la sfârşitul scrierii, dincolo de marginile acestei vieţi.

Este compusă din două părţi. Prima parte este pur şi simplu o biografie a stareţului Zosima. A doua parte este intitulată: Extrase din convorbirile şi din doctrina stareţului Zosima.

Ce se cuprinde în această primă parte?

Fără îndoială, nu avem de a face cu biografia amănunţită a eroului spiritual, stareţul Zosima, ci numai cu câteva episoade din viaţa lui, caracterizate prin experienţa spiritului care interesează această scriere.

Dostoievski, v-am spus în treacăt şi atunci când am vorbit de biografia lui, pune un mare preţ pe amintirile din copilărie. El este convins că acestea joacă sau pot juca un mare rol în dezvoltarea ulterioară a insului. El le socoteşte ca pe nişte sâmburi îngropaţi în fiinţa noastră, care în decursul anilor, la momente prielnice, pot să încolţească, să crească şi să se dezvolte în plante cu roade, împodobind viaţa întreagă a unui om.

El însuşi, în religiozitatea lui, păstrează din copilărie, de la vârsta de patru ani, acel moment înalt când părinţii, după ritualul familiei lui, îl iau şi îl duc în faţa icoanei Maicii Domnului, unde micul Fedia rosteşte în genunchi prima rugăciune către Născătoarea de Dumnezeu. Această amintire îl va urmări necontenit până la bătrâneţe.

Aşa îşi începe şi stareţul Zosima biografia, prin câteva amintiri şi impresii din copilărie. Prima amintire care deschide acest capitol este aceea despre un frate al său, Marcel, cu câţiva ani mai mare. Acesta, în vârstă de şaptesprezece ani, vine în contact cu un fost profesor

universitar, un intelectual exilat pentru părerile lui revoluţionare în oraşul copilăriei lor. Şi, fireşte, având de a face cu un revoluţionar, adolescentul Marcel începe să devină liber cugetător şi chiar ateu. I se pare că prin acest bătrân intelectual a găsit în sfârşit adevărul, şi anume că nu există Dumnezeu. După puţin timp însă tânărul cade bolnav de ftizie. La

Dostoievski şi creştinismul rus început, tot răul fizic din el se transformă în revoltă morală împotriva a tot ce este religios: împotriva icoanelor, împotriva bisericii, împotriva credinţei, faţă de care are cuvinte grave de injurie.

De la un moment însă întreaga lui atitudine se schimbă fundamental. Asistă la slujba învierii, într-un an când această slujbă era târzie, în plină primăvară. El, care purta pe picioare încă agonia vieţii sale tinere, rămâne profund impresionat. Nu ni se spune lămurit de ce. Dar, de bună seamă, în sufletul lui tânăr, care ştia că va muri în curând, sensibilizat de familiaritatea cu ideea morţii, putea mai degrabă să se întâmple o transformare totală, asistând la slujba învierii, în care se sărbătoreşte triumful vieţii eterne asupra morţii.

Din acel moment, Marcel cade la pat – se transformă complet. În el creşte şi se aprofundează din ce în ce mai mult ideea că este vinovat faţă de toată lumea, fiindcă la început el nu a crezut în Dumnezeu şi a avut cuvinte grele faţă de lucrurile Bisericii. Conştiinţa acestei vinovăţii creşte tot mai adânc şi se transformă într-o nemărginită sete de a iubi tot şi toate câte se află în jurul lui, fiinţe şi lucruri.

Descrierea acestei evoluţii este făcută cu atâta fineţe şi cu atâta poezie, cum rareori puteţi întâlni în lecturile dumneavoastră. Îmi pare foarte rău că nu pot să vă citesc întreaga scriere, dar aş vrea ca cineva dintre dumneavoastră s-o traducă şi s-o tipăriţi în revista „Raze de lumină”, pentru a o face binecunoscută printre colegi.

Un al doilea episod se ocupă de Sf. Scriptură, şi anume de impresiile pe care Sf. Scriptură i le-a lăsat în

copilărie.

Zosima mărturiseşte că, fiind copil, a primit în dar o carte, un fel de Mică Biblie, intitulată 104 istorioare sfinte extrase din Vechiul şi Noul Testament. Această carte, primită încă înainte de a învăţa să scrie şi să citească, l-a impresionat profund. Încă înainte de a putea să-i descifreze textul, imaginile îi dădeau un fior înalt, aproape supraomenesc.

O altă impresie profundă din copilăria lui este slujba religioasă la care asistă. şi aici urmează iarăşi aproape un poem, aşa este de frumoasă descrierea slujbei religioase.

Şi acea atmosferă pe care o ştiţi şi dumneavoastră, de fum de tămâie, amestecat cu lumina care se reliefează prin geamurile bisericii, această atmosferă mistică în care se desfăşoară lecturile din Biblie îl

Nichifor Crainic impresionează mult, mai ales un episod în care este vorba de Iov şi de tragica lui istorie.

De la aceste amintiri Zosima trece la nişte consideraţii, dacă vreţi, de pedagogie creştină, de o extraordinară importanţă. Sunt anume sfaturi pe care le dă preoţilor, despre felul cum să-şi înceapă opera lor pastorală, şi anume de la copii.

Nu există teren mai bun pentru dezvoltarea religiozităţii din om, decât copilăria. El propune un sistem care constă din a chema o dată pe săptămână, acasă la preot, copiii satului şi a le citi episoadele frapante din Vechiul Testament, episoade şi parabole din Noul Testament şi apoi lecturi din vieţile sfinţilor. Zosima recomandă în special viaţa lui Alexei, omul lui Dumnezeu, şi viaţa Mariei Egipteanca. El crede că nu este un lucru prea greu să poţi sta de vorbă cu copiii, citindu-le din Biblie. Se pare, dimpotrivă, că nimeni nu poate să înţeleagă mai bine Biblia decât copiii, fiindcă în ei instinctul religios este nealterat de experienţa deraiată ulterioară, corespunzând mai degrabă putinţei de a înţelege adevărurile spuse simbolic sau de-a dreptul în Sf. Scriptură.

Cu această ocazie spune o vorbă foarte frumoasă,

care merită să fie reţinută: O inimă ortodoxă înţelege totul. După concepţia lui Dostoievski, Ortodoxia care nu e raţionalistă, cum îi reproşează el catolicismului, se întemeiază în primul rând pe instinctul religios nealterat care creşte în acea iubire puternică şi atât de înţelegătoare a tainelor religioase.

Cultivându-i astfel pe copii, preotul îi poate atrage în acelaşi timp pe părinţii copiilor, transformându-i într-un fel de apostoli ai părinţilor lor. Nu ştiu dacă dumneavoastră înţelegeţi ce profund adevăr pedagogic spune Dostoievski când recomandă această metodă.

Părinţii au întotdeauna o atenţie încordată asupra copiilor şi, în dragostea nemărginită pe care o revarsă asupra lor, chiar prostiile pe care le spun copiii li se par părinţilor lucruri de mare valoare, aşa că părinţii indiferenţi din punct de vedere religios, să zicem, sau chiar necredincioşi, se vor lăsa impresionaţi auzind adevărurile lui Dumnezeu rostite prin gura copiilor lor. Nu uitaţi, vă rog, cei care veţi deveni preoţi, această metodă prin care este posibil să ajungeţi la miraculoase rezultate de convertire a oamenilor.

Dostoievski şi creştinismul rus

Trecând la consideraţii mai generale, Zosima spune între altele următorul lucru: „Cel ce nu crede în Dumnezeu, nu crede în poporul său. Cine a crezut în poporul lui Dumnezeu va avea caracterul său, chiar dacă n-ar fi crezut până atunci. Numai poporul şi puterea lui spirituală viitoare îi vor converti pe ateii noştri dezrădăcinaţi din pământul natal”.

Trecând la consideraţii asupra religiozităţii poporului rus, Dostoievski iarăşi crede că aceasta se întemeiază în primul rând – ca şi sufletul copilului – pe acel instinct clar, feciorelnic, nealterat, care trăieşte şi în copii, şi în poporul de jos, ceea ce vede Marcel, murind, izbucnind din toate făpturile lui Dumnezeu, cuvântătoare şi necuvântătoare: din cântecul păsărilor, din desfacerea ierbii şi a frunzişului care tremură în lumina soarelui, şi din toate lucrurile şi vieţuitoarele care se înalţă şi strigă suspinând de dorul

Celui care le-a făcut. Acest instinct elementar religios, după cum trăieşte în sânul întregii naturi, tot aşa şi în sânul poporului rus, zice Dostoievski, pentru că cine nu crede în Dumnezeu, nu crede nici în poporul său. Şi cine nu crede este pătura intelectuală dezrădăcinată prin însuşirea culturii străine. Este vorba de toate acele personaje de care am vorbit şi care simbolizează întreaga pătură conducătoare a poporului rus, împotriva căreia Dostoievski duce unul din cele mai necruţătoare procese. Este o axiomă care ne arată necontenit concepţia lui Dostoievski asupra religiozităţii poporului.

Al treilea episod din biografia stareţului Zosima este intitulat Duelul. Înainte de a fi călugăr, Zosima a fost ofiţer. După ce fratele său a murit, el a făcut şcoala de cadeţi. N-a mai citit Sf. Scriptură, dar păstra cu el necontenit un exemplar din copilărie, tot aşa cum Dostoievski a păstrat toată viaţa Biblia pe care a avut-o în închisoarea siberiană. Însă n-o mai citea; o păstra, zice el, pentru atunci când va veni ziua şi ceasul, luna şi anul, după cum zice Sf. Scriptură.

Ca ofiţer, fără să fie un om rău, a dus o viaţă din cele mai uşuratice, o viaţă pe care o impunea spiritul corpului ofiţeresc de atunci. Lucrul principal pentru camarazii lui şi pentru el era onoarea uniformei; pentru a se vedea ce însemna aceasta, se povesteşte episodul cu duelul, în ce constă acest duel? Zosima, băiat de viitor şi cu avere, foarte simpatizat în toate cercurile pentru voioşia lui naturală, se îndrăgosteşte de o fată bine din înalta societate. Orgolios cum era, credea că atenţia

Nichifor Crainic pe care i-o dădea fata însemna pur şi simplu o mare dragoste pentru el. îi făcuse el oarecare iluzii că doreşte o căsătorie, însă orgoliul îl reţinea s-o ceară de-a dreptul.

Dispare două luni de zile din localitate şi când se înapoiază, fata era deja logodită cu cineva, iarăşi bine, ceva mai în vârstă decât Zosima, însă destul de tânăr. Orgoliul lui întreg este sângeros rănit şi provoacă tot felul de jigniri logodnicului, până ce ajunge la duel. Când să

iasă pe teren, în preziua duelului, Zosima face o scenă care îi va fi determinantă pentru viaţa ulterioară. Enervat de duelul care trebuie să aibă loc a doua zi, el îi trage lui Atanase, ordonanţa sa, o bătaie cu adevărat de ofiţer cu ordonanţă.

Lucrul acesta însă va avea o influenţă capitală asupra transformării sufleteşti a lui Zosima. După ce-l bate pe Atanase, care în poziţie de „drepţi" primeşte palmele fără să crâcnească şi fără să îndrăznească să se apere, Zosima se retrage în camera lui şi începe să cugete asupra barbariei, inumanităţii pe care o săvârşise. De ce l-a bătut? Nu-i făcuse niciun rău. Am eu dreptul să bat un om, să batjocoresc astfel pe semenul meu? Chiar dacă el este ordonanţă, ce mă îndreptăţeşte pe mine să-l batjocoresc în chipul sălbatic în care l-am batjocorit? Căinţa lui este atât de mare, încât izbucneşte în hohote de plâns. A doua zi de dimineaţă îl trezeşte camaradul care trebuia să-i fie martor în duel şi venise să-l ia pe câmpul de onoare. Zosima se coborâse jos să plece, dar nu avea astâmpăr, şi atunci, pretextând că şi-a uitat portofelul, se suie în casă, îl caută pe Atanase, îi cere iertare şi cum Atanase, uluit, nu pricepea nimic din mişcările lăuntrice ale ofiţerului, Zosima cade în genunchi, cerându-i iertare. Atanase izbucneşte în plâns şi-şi acoperă ochii, să nu-şi mai vadă stăpânul îngenuncheat în faţa lui. Zosima pleacă pe câmpul duelului. Până acolo, povesteşte el, îşi recăpătase o stare de voioşie neobişnuit de mare.

Pe câmpul de bătaie primeşte în faţă, drept, glonţul: nu-l nimereşte. Zosima îşi aruncă privirile împrejur: era soare, o dimineaţă splendidă, păsările cântau, aerul era limpede, florile îşi dădeau parfumul lor, iarba strălucea în lumina de dimineaţă a soarelui, şi atunci această luptă i se pare ceva aşa de eronat, aşa de rătăcit, încât, azvârlind pistolul plin în pădure, se adresează adversarului său rostind cuvinte de iertare, accentuând asupra nebuniei pe care o săvârşeau ei în acel moment, gata

Dostoievski şi creştinismul rus să se ucidă unul pe altul, când este atâta frumuseţe a lui Dumnezeu în jurul

lor. Fireşte că această atitudine cu totul neobişnuită şi nepermisă pentru un ofiţer stârneşte revolta martorilor şi a adversarului, care toţi găsesc că acest gest este o înjosire a onoarei uniformei, a onoarei militare. Nimeni nu pricepea ce se petrecea în adâncul sufletesc al acestui om. Adversarul însă a înţeles şi şi-au dat mâna. În oraş, fireşte, a fost o vâlvă mare în jurul duelului. Ofiţerii nu puteau îngădui o asemenea atitudine de laşitate, care păta onoarea uniformei, şi pe când se consfatuiau ei ca să-l elimine din armată, el şi-a înaintat demisia spunând: nu este nevoie de demersul vostru, pentru că eu mă voi face călugăr. Această hotărâre a fost primită ca o glumă. Pe urmă, cât a stat în acel oraş, înconjurat de simpatia tuturor, dar luat în râs, în orice salon unde era primit, şi era primit în toate saloanele, repeta aceste cuvinte: toţi suntem vinovaţi faţă de toţi şi de toate. Fireşte, spune el, aproape nimeni nu mă înţelegea, m-a înţeles însă un om. Şi aici urmează un nou paragraf, care se numeşte Vizitatorul misterios.

Cine era acesta? Un domn în vârstă cam de 50 de ani, căruia el nu-i dăduse atâta importanţă, şi care în urma acestei răsunătoare întâmplări se prezintă într-o bună zi acasă la el şi vrea să stea de vorbă cu el, având aerul de a i se mărturisi. Părea că poartă ceva pe suflet. Conversaţiile care au loc între Zosima şi acest misterios vizitator sunt dintre cele mai interesante în ce priveşte psihologia religioasă, psihologie care evoluează în jurul unei conştiinţe morale şi, mai ales, dintre cele mai interesante în ce priveşte profunzimea de vederi în analiza procesului sufletesc religios. Ce era la mijloc? Misteriosul vizitator săvârşise un omor cu şaptesprezece ani mai înainte, dar nimeni nu ştia că el este criminalul, întrucât tăinuise complet totul până atunci.

În cele din urmă îi mărturiseşte lui Zosima crima lui, dar şi chinurile extraordinare pe care a trebuit să le îndure după aceea. La început, povesteşte el, şi aici este un fel de condensare a întregului proces de psihologie criminală pe care îl cunoaşteţi de la Raskolnikov, la început i-a fost cu

totul indiferentă această crimă, uciderea unei iubite care îl trădase. Pe urmă însă criminalul, pe care nimeni nu-l bănuia, fiindcă era din înalta societate şi avea o ţinută socială ireproşabilă, se căsătorise şi avea copii. Acum, după ce se căsătorise cu o femeie care îl adora, îşi pune întrebarea: dar dacă femeia mea ar şti că eu sunt

Nichifor Crainic criminal, m-ar mai putea iubi? Copiii lui cresc şi el începe să le facă o educaţie, chiar religioasă, însă în sufletul lui începe să crească chinuitoare această întrebare: ce fel de educaţie fac eu copiilor mei, întemeiată pe minciună? Eu sunt în realitate un criminal. Cum pot eu să fiu părintele şi educatorul acestor copii? Şi atunci, din verificarea aceasta a conştiinţei cu realitatea socială şi familială în primul rând, în care era pus, încep sunetele remuşcării pentru crima pe care a săvârşit-o. El încearcă să potolească aceste remuşcări printr-o serie întreagă de binefaceri. În societate era cunoscut ca unul dintre oamenii cei mai de inimă; era membru al tuturor societăţilor posibile şi imposibile de binefacere. Totuşi, fiindcă crima lui stătea ascunsă în el şi sângera necontenit fără să fie mărturisită, nu poate absolut nimic să-l împace. Oricât bine ar fi făcut altora, se găseşte în imposibilitatea de a fi împăcat în sufletul lui. Povara acestei crime îi stătea nemărturisită pe suflet şi îl înăbuşea. Când Zosima apare în saloane cu noul lui adevăr, atunci, în sfârşit, iată un prilej care să-l facă pe nefericitul criminal să mărturisească.

Toate aceste lucruri i le spune lui Zosima şi îi cere sfatul. Zosima îl sfătuieşte să meargă şi să se mărturisească în public. El ezită la început; îi era ruşine, dar în cele din urmă, de ziua lui, chemându-şi toţi prietenii şi toate notabilităţile oraşului, face mărturisirea pe care o scrisese, a crimei, şi aduce în faţa tuturor dovezile pe care le strânsese el însuşi cu o meticulozitate nemaipomenită. Toate aceste dovezi le pune în faţa tuturor şi arată că el a ucis acum şaptesprezece ani pe doamna cutare şi totuşi este imposibil să-l creadă cineva.

În cele din urmă cade bolnav de o boală pe care

Zosima n-o poate preciza şi în foarte scurtă vreme moare. Nimeni n-a crezut, nici soţia lui, nici copiii lui, că el a fost într-adevăr criminal. Aşa că misteriosul vizitator moare cu conştiinţa împăcată de efectul pe care l-a făcut mărturisirea lui.

În faptul că nimeni n-a crezut el vede suprema graţie a lui Dumnezeu, scutindu-i pe copii de a crede că ei au un părinte criminal. După acest nou episod, atitudinea societăţii faţă de Zosima se schimbă şi încep acuzaţiile că el este acela care l-a dus până la moarte pe acel om. Fireşte, societatea nu înţelegea ce s-a petrecut între ei şi care era adevărul. Această din urmă întâmplare însă îl determină definitiv pe Zosima să intre în monahism.

Dostoievski şi creştinismul rus

A doua parte se numeşte Extrase din convorbirile şi din doctrinele stareţului Zosima şi începe prin consideraţiile despre monahism, de care ne-am ocupat în prelegerea trecută.

Urmează un al doilea paragraf, intitulat Stăpânii şi servitorii pot deveni mutual fraţi în spirit? Este ceva care parcă n-ar avea nicio legătură cu economia acestei scrieri, şi totuşi pe dedesubt sunt toate în cea mai strânsă legătură. Este adevărat, zice Zosima, că poporul rus este păcătos şi îşi îneacă necazurile şi păcatele în rachiu. Dar nu este mai puţin adevărat că lui îi sunt date toate posibilităţile de a deveni un popor bun, de a se arăta aşa cum este fondul sufletului lui, căci e popor ales al lui Dumnezeu. Conducătorii, depărtaţi de popor şi dedaţi cu ştiinţa, cred că pe temeiul ştiinţei şi al raţiunii pot organiza binele social, excluzându-L pe Dumnezeu. Conducătorii nu cred în crimă, zice Zosima, fiindcă ei nu cred nici în Dumnezeu. Şi, într-adevăr, se întreabă el, dacă nu există Dumnezeu, ce sens are crima? Crima atunci nu există pentru că totul este permis. Dacă totul este permis, atunci nimeni nu este vinovat faţă de nimeni. Numai dacă Dumnezeu există, există răul şi crima. Poporul însă, în toată păcătoşenia lui, nu este determinat de către ştiinţă şi raţiune. Oricât ar fi de păcătos, poporul are această

conştiinţă a păcatului şi această speranţă a unei mântuiri care trebuie să vină. În el, încă o dată, instinctul religios nu este paralizat de educaţia ştiinţifică şi raţională.

Dacă în casă am servitori din acest popor, am dreptul să mă port cu ei ca un satrap, în afara consideraţiilor umane? Este o întrebare pe care o înţelegeţi mai bine, gândindu-vă că pe vremea lui Dostoievski erau servitori robi care se puteau cumpăra şi care erau trataţi ca un fel de paria ai societăţii.

„De ce", se întreabă Zosima, „de ce servitorul meu n-ar fi ca o rudă pe care să o admit cu bucurie în familia mea?"

Şi aici intervine un nou episod, o continuare a amintirii lui despre Atanase. Devenit călugăr, Zosima îl întâlneşte pe acesta, foarte voios, acum căsătorit şi cu copii. Atanase îl recunoaşte sub haina de monah şi-l roagă să-i facă cinstea de a-i binecuvânta casa. Zosima, care era însoţit de un alt călugăr, Antim, îl vizitează.

Atanase îl întreabă ce-a făcut cu averea lui mare, şi Zosima spune că a dăruit-o mănăstirii, pentru că ei, călugării, nu au dreptul să posede averi. Ei trăiesc din pomana credincioşilor. Iar la sfârşit, când să plece.

Nichifor Crainic

Atanase îi dă 50 de copeici pentru mănăstire, dar în acelaşi timp îi mai dă foarte discret 50 de copeici pentru el, ca să aibă ca pomană. Fireşte, zice Zosima, le-am primit cu nesfârşită duioşie şi bunăvoinţă, şi m-am simţit în acelaşi timp frate în duh cu el, tot aşa cum el s-a simţit frate în duh cu mine.

Iată cum se rezolvă inegalitatea dintre oameni, creştineşte vorbind, indiferent de condiţia socială, căci nu este nevoie de o egalitate materială pentru ca oamenii să se simtă fraţi în spirit. Poate că această inegalitate materială este o condiţie pentru a stabili egalitatea în frăţie spirituală, iar nu egalitatea materială.

Ceea ce interesează în aceste raporturi sociale, zice Zosima, este frăţia aceasta spirituală pe care trebuie s-o stabilim între noi, indiferent de diversitatea condiţiilor

sociale, şi o dată stabilită, poate că atunci, când ziua şi ceasul, luna şi anul vor sosi, va deveni şi o egalitate pe teren material.

În alt paragraf vorbeşte despre rugăciune, despre iubire şi despre contactul cu celelalte lumi. Paragraful este intitulat chiar aşa Rugăciunea, iubirea şi contactul cu celelalte lumi. Ce este rugăciunea, după Zosima? Este, spune el, o educaţie a mea însumi. Rugăciunea trebuie făcută aşa: „Doamne, ai milă de cei care apar acum în faţa Ta!”

Acest sfat pe care îl dă Zosima fraţilor săi, călugări, arată supremul sens uman pe care îl poate avea rugăciunea. Zosima explică şi ce sens are această rugăciune. Închipuie-ţi, zice el, că în momentul de faţă sunt atâţia oameni pe pământ, care mor în suferinţă, în izolare, neştiuţi de nimeni, sau în păcate, şi închipuie-ţi că ei se înfăţişează înaintea lui Dumnezeu fără să fi avut pe nimeni de ajutor în viaţă.

Închipuie-ţi ce sprijin moral, ce mulţumire sufletească este pentru un om, care a trăit în mizerie, în singurătate, în prigoană poate, să ştie că, în momentul când el apare în faţa lui Dumnezeu, este cineva viu pe pământ care se roagă pentru el, şi închipuie-ţi ce înduioşare poate fi pentru Dumnezeu ca în acea clipă să te rogi pentru fratele tău necunoscut care a trecut dincolo.

Vedeţi care este sensul social şi suprasocial sau, aş spune cu un cuvânt pretenţios, sensul transcendent al rugăciunii. Cum vă spuneam şi rândul trecut, prin rugăciune se ridică, rezumată parcă, toată esenţa

Dostoievski şi creştinismul rus umanităţii, tot ce este uman, până la poalele cerescului Tată, condensat în această rugăciune.

Recomandând iubirea tuturor făpturilor şi a oamenilor, a făpturi lor însufleţite şi a făpturilor neînsufleţite, dăm de un pasaj care se poate întâmpla să ne sperie: „Fraţilor”, zice Zosima, „nu vă temeţi de păcat! Iubiţi pe om, chiar în păcat; aceasta e icoana dragostei divine şi nu există alta mai mare pe pământ”.

Să nu vă pară curios că trebuie să iubeşti pe om chiar în păcate, că nu trebuie să te temi de el şi păcatele lui trebuie să le înfăşori în dragoste, căci aceasta este icoana dragostei divine, pentru că într-adevăr, cât este de păcătoasă această lume, ce s-ar întâmpla cu ea dacă Dumnezeu n-ar iubi-o cu păcatele ei cu tot? înţelegem îndurarea, mila, iertarea lui Dumnezeu, aprinsă în această atotcuprinzătoare şi atotînţelegătoare iubire. Trecând mai departe, el recomandă în special iubirea tuturor vieţuitoarelor.

Aici urmează unul din cele mai frumoase pasaje în care e condensată toată esenţa iubirii creştine, a Ortodoxiei. Pentru creştinismul oriental, făptura întreagă este ceva curat şi vrednic de a fi iubit. Omul este cel care pângăreşte făptura. Vieţuitoarele celelalte sunt mult mai curate decât noi. iubindu-le pe ele, iubim iarăşi neprihana acestei creaturi, aşa cum a ieşit din mâinile lui Dumnezeu, iubiţi-i în special pe copii, recomandă mai departe Zosima, pentru că ei sunt nevinovaţi; ochii lor sunt ca seninul cerului şi întreaga lor făptură ni-L sugerează pe Mântuitorul, către care aspiră adâncul nostru sufletesc de oameni căzuţi.

Aici urmează o serie de consideraţii din cele mai interesante asupra puterii misterioase a iubirii în înţelegerea lucrurilor. Prin iubire, zice el, putem pătrunde în esenţa lucrurilor, în care mintea noastră obişnuită nu poate să pătrundă. Şi aici vă rog să vă amintiţi de doctrina lui Homiakov, potrivit căreia puterea supremă de cunoaştere în Ortodoxie stă în iubire; va mai veni vorba despre lucrul acesta, peste care sunt nevoit să trec acum. „Umilinţa plină de dragoste e o putere teribilă, pe care n-o egalează nicio altă putere”. Este unul dintre adevărurile de bază ale concepţiei lui Dostoievski. Subliniez aceasta, fiindcă va mai veni vorba când ne vom ocupa de prinţul Mîşkin.

Nichifor Crainic

Prin această iubire putem înţelege multe lucruri, pe care altfel nu le putem înţelege, pentru că, zice Zosima,

sunt multe lucruri în această lume, care rămân învăluite pentru mintea noastră, pentru că noi aici pe pământ vedem numai fragmente din aceste lucruri şi nu putem să cuprindem cu mintea întregul care ţine şi unifică aceste fragmente.

Dar această existenţă întreagă, văzută în ansamblul ei, este ca un ocean imens; când un val s-a izbit de ţărm, el are repercusiuni, prin valurile celelalte, asupra întregului ocean, şi din aceste repercusiuni noi înţelegem că dedesubt e un principiu care uneşte şi ţine împreună toată această imensitate a oceanului. Aşa este cu existenţa acestui pământ. Nimic nu rămâne izolat; tot ce vedem, toate făpturile cuvântătoare şi necuvântătoare, însufleţite şi neînsufleţite, sunt strânse între ele prin legături tainice pe care le-a organizat Dumnezeu într-un tot, lumea pe care o vedem şi lumea pe care n-o vedem. Ce suntem noi în mijlocul acestei lumi? Spune Zosima: „Suntem plante ale căror seminţe Dumnezeu le-a luat din altă lume şi le-a sădit aici, în grădina aceasta a Lui, în care suntem noi şi trăim. Noi înţelegem ceva din misterul vieţii cât timp ţinem strâns contactul cu lumea superioară din care ne tragem originea, iar înţelegerea acestei lumi superioare n-o putem avea niciodată decât prin această nemărginită iubire”.

De ce iubirea noastră trebuie să fie nemărginită şi să se răsfrângă asupra tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute? Fiindcă iubirea însăşi este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este atotiubitor, iubirea noastră nu poate să fie decât atotiubitoare. În această iubire se cuprind binele şi răul din această lume. Iubind pe om, chiar cu păcatele lui, poţi spune că ai ajuns la culmea înţelepciunii creştine.

„Poţi fi judecătorul semenilor tăi?” Acest penultim paragraf s-ar părea că n-are nicio legătură cu scrierea, şi totuşi are o strânsă legătură cu restul.

Pentru ca să răspundem la această întrebare, să ne gândim la constatarea pe care o face conştiinţa morală a acelor fine sensibilităţi care prin durere, prin suferinţă, prin senzaţia morţii au ajuns la adevărul fundamentai că

toţi suntem vinovaţi faţă de toţi. Din moment ce fiecare este vinovat faţă de toţi, atunci toţi sunt vinovaţi faţă de fiecare.

Ca să fii judecătorul semenilor tăi, zice Zosima, trebuie să lucrezi aşa ca şi cum ai fi mai vinovat decât acela care este vinovat în

Dostoievski şi creştinismul rus faţa ta. Să luăm asupra noastră crima semenilor noştri; acesta e răspunsul suprem la întrebarea dacă putem fi judecătorii semenilor noştri. Dacă putem să luăm crimele semenilor noştri în sarcina noastră, înseamnă că lucrăm prin asemănare cu Iisus Hristos, care a luat asupră-şi crima întregii omeniri.

Şi, în sfârşit, fiindcă nu pot stărui prea mult, ultimul capitol, intitulat Iadul şi focul etern. Consideraţie mistică. „Ce este iadul, fraţii mei?", se întreabă Zosima. „Iadul", răspunde el, „socotesc eu, este durerea de a nu mai putea iubi". Domnilor, este una din cele mai adânci definiţii ce se pot da răului moral din lume şi de dincolo de lume.

Această consideraţie metafizică este într-adevăr de o elevaţie extraordinară şi de o profunzime a cugetării la fel de mare. Ştiţi că Descartes a rostit un adevăr: „Cogito, ergo sum", pentru care numele său a rămas. Ei bine, alături de acest adevăr al lui Descartes, eu îndrăznesc să pun alături darul divin al cuiva, care poate spune: „Eu sunt şi iubesc". Este adevărul formulat de Dostoievski, egalabil cu acela al lui Descartes.

Dar omul, căruia i-a fost dată această bucurie de a spune: „Eu sunt şi iubşsc" şi de a ţine socoteală de darul acesta în care este cuprins sensul suprem al existenţei, a renunţat la el şi a devenit indiferent faţă de el. Consideraţiile din acest capitol privesc dincolo de această viaţă, dincolo de marginile morţii din lumea aceasta. Închipuiţi-vă că oamenii care au rămas indiferenţi faţă de acest dar dat de Dumnezeu, de a trăi şi de a iubi, au negat prin urmare sensul unic pe care îl poate avea existenţa dăruită de Dumnezeu.

Ce chin îngrozitor poate urma dincolo pentru cineva care a refuzat de bunăvoie să iubească în această viaţă?

Este vorba de martirii benevoli, cum îi numeşte Zosima, pe care îi cunoaşteţi din prelegerile precedente, care de bunăvoie s-au încăpăţânat în orgoliul de a face rău. Dincolo nu există posibilitate de mântuire pentru ei, de a se întoarce, dar există această posibilitate a veşnicei remuşcări. „O fi iadul foc. flacără mistuitoare în sens fizic?" se întreabă Zosima.

„La această chestiune grea n-aş putea să răspund", ziev d, „dar, dacă într-adevăr iadul ar fi de flăcără, aceasta tot ar însemna un bine pentru aceşti nenorociţi, pentru că oricum chinurile lor mistuitoare

Nichifor Crainic fizice proprii ar micşora ceva din neasemănatele chinuri morale ale conştiinţei lor fără odihnă11.

Nu există mai mari chinuri decât iadul fizic, decât flacăra mistuitoare care este această mistuire a conştiinţei omului care a refuzat aici să facă binele şi să iubească, fiindcă dincolo nu are posibilitatea de a se întoarce.

Cu această tragică perspectivă a infinitului şi a eternităţii se închid consideraţiile stareţului Zosima. În fond, una şi aceeaşi idee străbate toată această varietate de episoade şi cugetări spirituale ale sale; este ideea acestei vinovăţii universale şi, dincolo de această idee, comandamentul iubirii universale.

Cine a ajuns la conştiinţa vinovăţiei, şi acesta este sensul tuturor eroilor lui pozitivi, imediat simte necesitatea acelei iubiri şi asemănarea cu Dumnezeu.

În lumina acestei doctrine vom căuta, în prelegerile care urmează, să analizăm cele câteva figuri pozitive pe care le-a creat Dostoievski, şi anume Şatov, prinţul Mîşkin şi Alioşa Karamazov.

Satov

Satov nu joacă un rol aşa de covârşitor în romanul Demonii, însă e important prin divergenţa pe care o face el faţă de ceilalţi eroi. Şatov, un personaj întru totul simpatic, este un revoluţionar, ca toată pleiada de tineri care se mişcă în acest roman, şi un socialist. Dar este un temperament mai mult pasiv decât activ, mai mult visător,

care priveşte mai bucuros ideile, decât să se înhame la realizarea lor. Cu această trăsătură contemplativă a naturii sale, era firesc să reflecteze mai mult decât ceilalţi asupra ideilor revoluţionare şi era firesc, prin urmare, să ajungă la altă concluzie decât tovarăşii lui de acţiune revoluţionară. Este interesant prin faptul că s-a convertit de la socialismul revoluţionar la creştinism. Nu este încă un creştin; este un creştin în felul său, dar, în orice caz, este o figură de convertit, este un apostat de la socialism, pentru a se reîntoarce la credinţa poporului rus.

Lui Dostoievski însuşi îi este foarte simpatic acest personaj, într-un pasaj din Jurnalul unui scriitor, târziu, după ce trecuseră ani de zile de la crearea romanului Demonii, Dostoievski îşi reaminteşte cu drag despre Şatov, în care, zice el, „am pus o parte din însuşi sufletul meu”. Nu spune ce anume parte din sufletul său a pus în acest personaj, însă fără îndoială că înainte de toate Şatov reprezenta tocmai lepădarea de socialism şi reconvertirea la idealul poporului rus, evoluţie pe care, după cum ştiţi din biografia lui, Dostoievski a avut-o el însuşi. În ce priveşte ideile pozitive pe care le reprezintă Şatov, poate nici Dostoievski nu le acceptă în întregimea lor.

Nichifor Crainic în primul rând este ideea naţională. Şatov, care din prima tinereţe se găsea în angrenajul revoluţionarilor, suspendat prin urmare într-o lume teoretică, de formaţie intelectuală străină poporului rus, îşi caută în această reconvertire la rusism, la naţionalismul rus, un punct de reazem, şi acesta este poporul.

În contradicţie cu ideile revoluţionare, ideea de popor este foarte interesantă; revoluţionarii, cum ştim din prelegerile precedente, reprezentau ideea individualistă, a individualismului raţionalist sau a individualismului abstract. Cine se întemeiază pe această idee înseamnă că o rupe cu lumea cealaltă. Eul său devine centrul lumii şi trebuie să-şi găsească reazem în acţiunile sale. Orice individualism, fie el abstract, fie de orice natură ar fi, înseamnă o rupere de comunitate, o izolare. Şatov, trăind această izolare şi având senzaţia golului pe care îl

provoacă această izolare, îşi caută un reazem sufletesc şi acesta nu este altcineva decât poporul rus. Prin urmare, este o reîntoarcere din izolare în sânul poporului rus.

Mai departe însă, ideile lui Şatov despre poporul rus capătă o înfăţişare cam ciudată. Într-o convorbire cu Stavroghin – căci de acolo ştim care sunt ideile lui –, el dezvoltă o teorie nouă şi în contradicţie cu ideea revoluţionară. Această teorie este aceea a demofilismului rus. Ce înseamnă acest demofilism pe care îl va practica cu frenezie Dostoievski însuşi? Demofilismul este iubirea de popor. Această iubire de popor se poate dezvolta în diferite direcţii, după convingerile pe care le avem. Când Mântuitorul, văzând gloata flămândă, spune: „Mi-e milă de popor", fără îndoială că acesta e un cuvânt demofil, este o simpatizare cu suferinţele poporului.

Demofilia, un sentiment profund uman, stă de fapt la baza democraţiei care încă domină şi astăzi, fiindcă democraţia s-a născut din această iubire de popor, din această simpatie profundă cu suferinţele poporului.

Însă astăzi, demofilia nu se mai poate confunda cu democraţia. După o practică de o sută de ani, ceea ce putem constata este că democraţia, în sensul politic. Înseamnă tocmai o luare în exploatare a poporului, prin votul universal.

Demofilia însă poate serv i ca bază unei acţiuni de ridicare a poporului şi de alinare a suferinţelor lui.

Dostoievski şi creştinismul rus

Am avut şi noi demofilii noştri, care intră perfect în această definiţie. Eroii de la 1848, excluzându-i pe demagogii inevitabili de atunci, erau nişte demofili, în frunte cu Nicolae Bălcescu şi cu fraţii Goleşti. La un moment dat, fraţii Goleşti şi-au împărţit moşiile ţăranilor care, pe urmă, instigaţi de proprietarii din împrejurimi, au refuzat proprietăţile care li s-au oferit de teamă să nu fie atraşi într-o cursă de boieri.

Nu înţelegeau încă gestul acesta de generozitate neobişnuită şi, bănuitori după atâta suferinţă, îi credeau mai degrabă pe aceia care le şopteau la ureche să nu

primească ce li se oferea. Proprietarii ceilalţi, care răspândeau neîncrederea printre ţărani, făceau acest lucru pentru că erau interesaţi ca ţăranii să nu primească moşiile oferite de fraţii Goleşti, fiindcă atunci s-ar fi stârnit o revoluţie şi toţi ar fi trebuit să-şi împartă moşiile la ţărani.

La Şatov, demofilia capătă un sens religios. Pentru el, poporul rus este poporul prin excelenţă teafăr, popor purtător de Dumnezeu. Prin urmare, demofilia lui este încoronată de teoforie. Aici însă demofilia lui Şatov începe să fie foarte discutabilă.

Am să vă citesc un pasaj caracteristic, în care este condensată credinţa lui Şatov despre poporul rus şi despre misiunile lui. „Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui întreg popor, de la începutul până la sfârşitul lui. Dacă unul sau mai multe popoare n-au avut niciodată acelaşi Dumnezeu şi dacă popoarele devin una, atunci dumnezeii mor şi credinţa în ei moare odată cu popoarele. Poporul e trupul lui Dumnezeu; fără această credinţă neapărată în Dumnezeul său, niciun popor nu poate deveni mare. Totuşi, fiindcă există un singur adevăr, tot astfel numai un singur popor este purtător de Dumnezeu: poporul rus”.

Din simpla lectură a acestui pasaj se înţelege fără nicio greutate aberaţia pe care, din punct de vedere religios, o conţine această afirmare a demofiliei religioase reprezentate de Şatov. Nu este o părere izolată a lui Şatov; este în bună parte o părere a lui Dostoievski, şi în mare parte este părerea intelectualilor ruşi ortodocşi, a curentului slavofil şi a credinţei formulate de acest curent, în misiunea specific religioasă a poporului rus. De aceea, acestei idei merită să-i acordăm atenţie, nu numai pentru că e spusă de un personaj al lui Dostoievski, ci şi fiindcă a avut o epocă în dezvoltarea culturii şi a politicii ruse. Unde este

Nichifor Crainic eroarea formulării lui Şatov? în primul rând, „Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui popor, de la începutul până la sfârşitul lui”. De ce este această formulare greşită? Foarte simplu: dacă afirm eu că

Dumnezeu e personalitatea sintetică a unui popor, de la începutul până la sfârşitul istoriei lui, aceasta e formularea aproape negativă a lui Dumnezeu. Pentru că ce înseamnă un Dumnezeu care e personalitatea sintetică a unui popor? înseamnă că acest Dumnezeu nu e decât o idee în care se concretizează de jos în sus geniul unei naţiuni, o creaţie imaginară, după chipul şi asemănarea poporului respectiv.

În cazul acesta, ajungem la filosofia ateistă a lui Feuerbach, faimosul născocitor al formulei potrivit căreia omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea sa, că Dumnezeu n-ar fi decât o ficţiune, sau, mai bine zis, o prospecţiune metafizică a omului.

Dumnezeu, prin urmare, n-ar exista în afara omului, în esenţă absolută şi metafizică, pentru că El există numai ca o proiecţie dinăuntru în afara omului, iar în cazul lui Şatov, a poporului rus.

Fireşte că dacă Dumnezeu nu e decât personalitatea sintetică a poporului rus, de-a lungul istoriei lui naţionale, atunci fiecare popor îşi are dumnezeul său şi, fiind dumnezeii popoarelor aşa de diferiţi, atunci când toate popoarele s-ar uni la un loc, dumnezeii ar dispărea, dar şi popoarele s-ar desfiinţa.

De bună seamă, când Şatov formulează acest lucru, are în vedere, poate, epoca zeilor, în special epoca istoriei păgâne, când într-adevăr fiecare popor îşi avea zeii lui. Când toate aceste popoare s-au unit în imperiul roman, credinţa în zei a dispărut.

Enunţarea lui Şatov în ceea ce priveşte religia păgână este adevărată, dar acolo nu era vorba de Dumnezeu ca existenţă absolută, ci era vorba de erorile pe care le creaseră credinţele religioase ale popoarelor, neputând ajunge prin ele însele la adevărul absolut. Însă o asemenea formulare e o absurditate.

Mai departe: „Totuşi, fiindcă există un singur adevăr, tot astfel numai un singur popor poate să-L aibă pe unicul Dumnezeu adevărat. Şi acest popor este astăzi poporul rus. A existat într-o vreme un singur popor care îl avea pe Dumnezeul Cel adevărat în sânul lui; a fost poporul evreu

care, cum ştiţi, a fost teofor, păstrând ideea purităţii lui Dumnezeu unic şi adevărat, până la venirea Mântuitorului. După

Dostoievski şi creştinismul rus venirea Mântuitorului însă, când adevărul absolut a fost revelat şi dat tuturor popoarelor deopotrivă, nu mai poate fi vorba de un popor ales, în sensul religios. Oricine vorbeşte, de la Hristos încoace, de un popor ales, spune un neadevăr şi cade în flagrantă contradicţie cu spiritul universal al creştinismului.

Este ceea ce face Şatov şi ceea ce va face în mare parte Dostoievski în doctrina lui demofilă religioasă. Dar ce este aceasta în fond? E o uzurpare a mesianismului iudaic pe seama poporului rus. Dostoievski, zelos probabil de trufia cu care neamul lui Israel se înfăţişează în lume, a formulat pe seama poporului rus acest mesianism. Este, dacă vreţi, un fel de iudaizare a creştinismului.

Am văzut, când ne-am ocupat de Legenda Marelui Inchizitor, că ceea ce Dostoievski reproşează catolicismului şi socialismului este faptul că aceste doctrine au o idee aşa de dispreţuitoare despre popor, fiindcă socotesc că poporul nu este capabil să se ridice la bine; poporul e pradă, prin urmare, unui principiu rău. Ideea aceasta stă împotriva concepţiei pe care a combătut-o cu atâta tenacitate şi cruzime, de-a lungul întregii sale opere. Pentru Dostoievski, poporul e bun. E vorba numai de poporul rus. Pentru Dostoievski, poporul rus e credincios. Pentru Dostoievski, poporul rus, chiar când este păcătos, este capabil de o înălţare din păcatele lui, către cea mai înaltă perfecţiune.

Toate aceste lucruri le vom găsi dezvoltate în Jurnalul unui scriitor, aproape în toate articolele şi studiile care alcătuiesc cele trei volume ale cărţii. Doctrina despre teoforia poporului rus, despre mesianismul poporului rus, doctrina despre Hristosul rus, sau despre imperialismul politic rus, sunt ideile cardinale care alcătuiesc această carte.

„Se pretinde că poporul rus nu cunoaşte deloc

Evanghelia, că el ignoră chiar poruncile care stau la baza credinţei noastre. Da, într-adevăr, aşa este, dar el cunoaşte pe Hristos şi L poartă în inimă pentru vecie. Nicio îndoială în această privinţă; cum este posibilă reprezentarea lui Hristos fără Mântuitorul credinţei, e o altă chestiune. Dar cunoaşterea lui Hristos prin inimă, reprezentarea lui adevărată, aceasta există perfect. Ea se transmite din generaţie în generaţie şi a sfârşit prin a se confunda cu inima oamenilor. Poate singura dragoste a poporului rus e Hristos, şi el îi iubeşte icoana în felul său, adică prin suferinţă. Poporul

Nichifor Crainic rus e mândru de numele său ortodox, adică de a mărturisi adevărata credinţă în Hristos. Astfel, o repet, se pot şti multe lucruri în mod inconştient".

E foarte adevărat ce spune Dostoievski, că fără instrucţiuni religioase, poporul rus, ca şi poporul român, a ajuns la cunoaşterea lui Hristos. Dar a existat totuşi o viaţă religioasă şi în Rusia, ca şi la noi, ca şi pretutindeni în ţările ortodoxe; fără o cultură deosebită a maselor, a existat totuşi o propagandă şi o cultură religioasă făcute de-a dreptul prin cult, fiindcă cine vine la biserică, fie omul cel mai simplu, este imposibil să nu-L cunoască pe Hristos, în cele din urmă.

Ce este slujba religioasă, decât o întreagă dogmă religioasă, dezvelită în frumuseţea literară a dramei liturgice? Şi prin această slujbă, veacuri de-a rândul, poporul nostru şi-a căpătat instrucţia religioasă, ca şi poporul rus, căci în privinţa aceasta, între noi şi el n-a existat nicio deosebire, ca şi pentru celelalte popoare ortodoxe.

Este adevărat că Dostoievski crede, ca şi Şatov, în teoforia poporului rus. Şatov este un personaj imperfect care prezintă numai o tendinţă de revenire către ortodoxismul şi naţionalismul rus. Dar Dostoievski reprezintă el însuşi această doctrină în tot complexul ei; Dostoievski nu e aşa de orbit să nu observe greşelile poporului rus.

Demofilismul lui Dostoievski nu înseamnă o îndumnezeire a poporului rus. Iată ce spune într-un pasaj: „Adevăratul prieten al omenirii, a cărui inimă a bătut o dată măcar pentru suferinţele poporului, va înţelege şi va ierta noroiul abominabil în care se zbate acest popor şi va şti să găsească diamante în acest noroi. Repet, judecaţi poporul rus nu după ticăloşiile pe care le săvârşeşte adesea, ci după lucrurile nobile şi luminoase la care el aspiră fără încetare, chiar în mijlocul ticăloşiilor sale”.

În acest articol din care v-am extras cele două citate, el dă şi exemplul unei balade scrise de celebrul poet socialist Nekrasov, prietenul lui. Articolul se intitulează identic cu balada, în care e vorba de un păcătos rus, gazdă de hoţi, care a făcut toate ticăloşiile şi care la un moment dat, fiind cuprins de căinţă, ia o icoană a Domnului Hristos şi o Biblie şi colindă Rusia, pentru a strânge pomeni ca să facă o biserică, pe care o şi face: prin acest act al lui, el se mântuieşte. Este un exemplu

Dostoievski şi creştinismul rus de perfecţiune a poporului rus, dincolo de ticăloşiile pe care adesea le săvârşeşte.

După concepţia care stă la baza întregii lui literaturi, Dostoievski nu crede că omul este fundamental rău, ci, cu toate păcatele lui, este capabil de o înaltă desăvârşire şi încă de cea mai înaltă desăvârşire, încât la un moment dat poate să devină nici mai mult, nici mai puţin decât farul mântuitor al omenirii.

Aici Dostoievski se apropie iarăşi de ideea exprimată prin gura lui Şatov. Ca naţionalist ortodox fanatic, împărtăşeşte aceste idei, care în ultimul deceniu al vieţii sale l-au făcut pe el atât de iubit şi venerat în Rusia, încât ultimii trei ani i-a trăit venerat ca un apostol al Rusiei, iar înmormântarea i-a fost încununată cu onorul de care numai ţarii se învredniceau din partea acestui popor.

În cuvântarea pe care a ţinut-o cu câteva luni înainte de a muri, la dezvelirea monumentului marelui poet Puşkin, Dostoievski a sintetizat întreaga lui credinţă în mesianismul poporului rus. Puşkin era geniul reprezentativ

al acestui popor. Unii occidentalişti vedeau în Puşkin un rus reprezentativ occidentalizat, alţii, slavofilii, vedeau în el tocmai partea specific rusească.

Şi atunci, la comemorare, în faţa imaginii de bronz a lui Puşkin, se adunaseră cele două curente: slavofilii şi occidentaliştii, având reprezentanţi celebri care au luat cuvântul la această mare sărbătoare a Rusiei ţariste. Din partea occidentaliştilor vorbea însuşi Ivan Turgheniev, marele romancier şi duşmanul de moarte al lui Dostoievski. De partea cealaltă vorbea însuşi Axakov. După ce şi Dostoievski şi-a ţinut cuvântarea sa, de fapt o sinteză a ideilor prezentate de cele două curente, atunci s-a întâmplat miracolul că oamenii, care o viaţă întreagă s-au duşmănit de moarte, s-au îmbrăţişat la picioarele statuii.

Este una din cele mai epocale cuvântări ţinute în Rusia dinainte de război. Succesul pe care l-a avut Dostoievski a constat în împăcarea celor două curente, căci în sinteza făcută, Dostoievski formula mesianismul rus şi, odată cu acesta, imperialismul rus. Sunt două idei principale care stau la temelia faimoasei cuvântări.

Întâi, ideea excesivei puteri de asimilare a geniului rus. Lui Dostoievski i se pare că geniul nu poate asimila la perfecţiune tot ce este mare şi specific în cultura tuturor popoarelor, şi această trăsătură

Nichifor Crainic caracteristică o vedea în mare parte în personalitatea lui Puşkin, care într-adevăr, ca poet romantic, ştiuse să se insinueze în felul de a fi şi a înţelege al diferitelor popoare, din cultura cărora luase motivele poeziilor sale. Pe de altă parte însă, a doua idee care stă la baza acestei cuvântări este a forţei creatoare de genialitate pe care o reprezintă poporul rus, tot aşa întrupată în partea specific rusă din personalitatea lui Alexandru Puşkin.

Poporul rus este pentru Dostoievski nu numai un purtător de Dumnezeu, nu numai capabil să se ridice pe sine însuşi la perfecţiune, dar afară de aceasta, este singurul popor capabil să aducă mântuirea tuturor celorlalte popoare.

Hristos este, înainte de toate, Hristosul rus, creştinismul este, înainte de toate, creştinismul rus, şi fiindcă poporul rus deţine Ortodoxia

— Doar prin el se vor mântui şi regenera toate celelalte popoare europene, ideea, fireşte, nu e nouă, dar este formulată cu o altă forţă. Ea este cunoscută din toată doctrina slavofilă anterioară lui Dostoievski şi se întemeiază pe legenda celei de a treia Rome, formulată de călugărul Filotei în veacul al XVI-lea. Evident că acestui mesianism i se poate opune aceeaşi critică pe care am făcut-o ideilor puse de Dostoievski în gura lui Şatov.

Dar care sunt ideile lui personale se vede din următorul pasaj în care se exprimă direct: „Un popor mare, când vrea să se păstreze multă vreme în viaţă, trebuie să creadă că numai în el singur zace mântuirea lumii, trebuie să creadă că el trăieşte pentru ca să treacă în fruntea popoarelor, să şi le încorporeze ca o unitate şi să le conducă într-un corp unitar spre ţelul care le este tuturor a hotărât”.

Iată formularea categorică a lui Dostoievski, a mesianismului său religios, mesianism care în forma practică se va încorpora în imperialismul politic rus. Rusia ţaristă a avut o politică religioasă, o politică ortodoxă foarte clară. Nu este Dostoievski cel care o formulează întâia oară. Dar această politică religioasă a Rusiei era, de fapt, învelişul de aur sub care se prezenta întotdeauna necesitatea de expansiune economică a Rusiei ţariste spre sud, către Bosfor şi Dardanele; strâmtorile, prin urmare, unde politica imperială rusă a fost întotdeauna jenată de intervenţiile Angliei şi de intervenţiile Franţei.

Dostoievski şi creştinismul rus

Ce se întâmplă însă? Acest ideal de expansiune economică şi imperialistă a Rusiei coincidea în acelaşi timp cu idealul ei de măreţie ortodoxă şi cu cel pe care oamenii de cultură îl formulaseră şi-l puseseră înaintea poporului rus, care se traducea în primul rând în afirmaţia că Rusia este protectoarea tuturor ţărilor ortodoxe. La baza acestei politici de mesianism religios şi de imperialism economic

stau cele două idei formulate în special de către ruşi, tot în veacul al XIX-lea. O idee de raspanslavismul, şi o idee de religie, panortodoxismul. Acestea sunt ideile culturale care trebuiau să creeze armătura teoretică a imperialismului rus.

În timpul când Dostoievski afirmă mai categoric, mai fanatic, această idee de imperialism şi de mesianism, sau de mesianism transformat în imperialism, se întâmplă războiul româno-ruso-turc. Suntem în 1877, când Dostoievski scrie cele mai importante dintre articolele lui privitoare la politica ortodoxă rusă. În Jurnalul unui scriitor veţi găsi mai multe articole în care el defineşte rolul Rusiei ca protectoare a ţărilor ortodoxe după cucerirea Constantinopolului. Din punct de vedere numeric şi cultural, Rusia stătea în fruntea tuturor popoarelor ortodoxe, zicea Dostoievski, şi atunci, inevitabil, rolul de antemergătoare şi protectoare a acestor popoare ortodoxe aparţinea Rusiei. Ştiind el însuşi că este vorba de panslavism, adică toate popoarele slave să fie încorporate unităţii poporului rus – el căuta să menajeze susceptibilităţile acestor popoare, când spunea, într-o formă destul de chinuită, că totuşi protectoratul rus în viitor nu va însemna pentru aceste popoare distrugerea personalităţii lor, ci numai facilitarea acestei personalităţi etnice independente.

Unul dintre prietenii lui Dostoievski, Constantin Leontiev, merge şi mai departe în formularea acestui ideal pe care îl urmărea Rusia imperialistă. Într-un studiu care nu a făcut mai puţină epocă, intitulat Templul şi Biserica, Constantin Leontiev, care cunoştea foarte bine Orientul (fiindcă fusese ministru plenipotenţiar la Constantinopol) şi situaţia Ortodoxiei internaţionale, formulează şi mai bine acest ideal. El spune precis, ocupându-se de Sf. Sofia, de ceea ce a fost, de ceea ce ar trebui să fie şi de aceea ce este, din nenorocire, căci astăzi Sf. Sofia aparţine grecilor, istoriceşte vorbind, dar grecii nu sunt în stare să întreţină mai departe Patriarhia ecumenică, fiindcă sunt

Nichifor Crainic un popor prea mic. Deşi etniceşte şi

istoriceşte Patriarhia ecumenică şi Sf. Sofia aparţin grecilor, Rusia, prin colosala ei putere şi prin strălucirea ortodoxă pe care şi-a creat-o, este chemată să întreţină cu bani şi cu puterea ei politică şi morală Patriarhia din Constantinopol şi Sf. Sofia, care trebuie să devină templul universal al întregii Ortodoxii. El merge până acolo, încât arată şi modul cum trebuie să fie restaurată Sf. Sofia, care acum ştiţi că a fost transformată în moschee.

Evident, le puteţi face reproşuri ruşilor de atunci în ceea ce priveşte doctrina pur ortodoxă şi confiscarea, pe seama geniului rus, a creştinismului ortodox întreg, dar nu-i mai puţin adevărat că am greşi dacă le-am reproşa pe de-a-ntregul sau dacă le-am nega o pasiune curată şi sfântă pentru destinul Ortodoxiei. Fără îndoială că realitatea actuală din Rusia, despre care v-am pomenit şi altă dată, arată altceva decât teoforia şi mesianismul salvator al lumii întregi, de care, după Dostoievski, era în stare poporul rus – dar, încă o dată, nu trebuie să judecăm o idee mare cu un moment care actualmente e probabil numai un accident în dezvoltarea acestui popor. Deci am greşi dacă am nega acestor oameni, în frunte cu Dostoievski şi Constantin Leontiev şi toţi aceia care aderau la rolul de protectorat al Rusiei, bunele sentimente şi grija sfântă pe care o aveau pentru destinul religios al Ortodoxiei. Oricâtă dorinţă de expansiune ar fi avut Rusia, ea era într-adevăr un imperiu foarte darnic pentru bisericile din Orient. Ştiţi că Patriarhia din Constantinopol, şi din Ierusalim probabil, se găseşte astăzi în stare de faliment. De când a dispărut Rusia ţaristă, care alimenta cu o dărnicie foarte largă necesităţile acestei Patriarhii şi în general necesităţile Patriarhiilor din Orient, lucru pe care şi noi îl făcusem într-o imens de largă măsură în timpul voievozilor, bisericile din Orient au căzut într-o stare indescriptibilă de mizerie şi de jenă materială, cum s-a întâmplat mai ales cu Patriarhia din Constantinopol, pe care eu am vizitat-o, dar pe care însă n-aş vrea s-o mai revăd în starea în care se găseşte acum. Deşi ar trebui să fie ceea ce e Vaticanul pentru catolici, forul internaţional al

Ortodoxiei, astăzi nu înseamnă aproape nimic. Ea trăieşte mai mult în amintirea a ceea ce a fost şi mai mult în dorinţele noastre de viitor, decât în realitate.

Din punct de vedere larg creştin, nu era formula cea mai fericită a acestui protectorat ortodox în Orient. De la război încoace eu am

Dostoievski şi creştinismul rus militat pentru o altă formulă şi ar fi mai bine ca această formulă să se propună în curând, când se va întruni la Bucureşti conferinţa reprezentanţilor Bisericilor ortodoxe din Asociaţia internaţională a luptei Bisericii pentru pace. Deşi a mai fost de câteva ori, n-a ieşit nimic. Dar este binevenit un prilej internaţional pentru a se afirma o idee care la urmă trebuie să devină o realitate. Cum această Patriarhie din Constantinopol se găseşte pe un teren neutru, adică într-o ţară care nu este ortodoxă, ea s-ar putea internaţionaliza în acest sens, ca să fie alcătuită dintr-o Patriarhie aleasă pe rând, ciclic, din mijlocul fiecărui popor ortodox, şi dintr-un sinod permanent format din reprezentanţii tuturor popoarelor ortodoxe. Atunci ea ar deveni în adevăr un for ideal, ecumenic al Ortodoxiei, mai preferat decât Vaticanul, pentru că în cea mai mare parte cei 70 de cardinali, în frunte cu Papa, sunt italieni.

Desigur că n-ar exista niciun drept de obiecţie. Ştiţi că ceea ce a făcut să decadă Patriarhia a fost greşeala grecilor de a fi considerat acest for, care trebuia să rămână un for ecumenic al întregii Ortodoxii, un instrument pentru realizarea panelenismului. Ei bine, în aceeaşi greşeală voia să cadă şi Rusia, cu expansiunea ei în Orient. De aceea singura formulă salvatoare ar fi internaţionalizarea acestei Patriarhii, după sistemul pe care vi l-am propus.

Odată cu încheierea păcii mondiale şi instituirea societăţii naţiunilor, s-a pierdut unul din cele mai prielnice momente pe care istoria le-a pus la îndemâna Ortodoxiei, de a-şi reface caracterul ei universal peste caracterul naţional de astăzi. Eu cred că, dacă Rusia ar mai fi existat ca stat ortodox în momentul când s-au pus bazele păcii de la Paris şi în momentul când s-a creat Societatea

Naţiunilor, astăzi ar fi avut deja Sf. Sofia eliberată de sub dominaţia mahomedană şi transformată în acel templu universal al Bisericii ortodoxe pe care îl visase Constantin Leontiev. Noi însă, şi toate popoarele ortodoxe care au pierdut sensul ortodox şi sensul universal al Ortodoxiei, am pierdut acest prilej şi cine ştie când va mai putea veni.

În orice caz, dacă la conducerea popoarelor ortodoxe ar veni o conştiinţă într-adevăr religioasă, ar fi imposibil ca ele să nu ajungă în cel mai scurt timp posibil la realizarea acestui ideal pe care trebuie să şi-l formuleze Ortodoxia noastră răsăriteană, de-a avea un for

Nichifor Crainic internaţional cu autoritate spirituală egalăpeste toate popoarele ortodoxe. Aceasta există numai teoretic.

Vă închipuiţi ce ar fi fost pentru lumea catolică dacă biserica Sf. Petru de la Roma ar fi ajuns în stăpânirea altui popor, al cărui cult să nu aibă nimic de-a face cu catolicismul? S-ar părea o imposibilitate. Ei bine, o asemenea realitate oribilă este tolerată de tembelismul nostru oriental şi de insensibilitatea noastră religioasă la care am ajuns, de a ne deprinde să considerăm Sf. Sofia ca o geamie turcească. E un simbol dintre cele mai dureroase al decadenţei în care se găseşte astăzi Ortodoxia ca forţă internaţională.

Prinţul Mâskin

9 9

şi ideea iubirii universale

Şatov e numai o schiţă de personaj, dar cu toate defectele pe care le întrupează, raportate la eroul ideal al iubirii universale, reprezintă totuşi acest universalism al iubirii, prin demofilia pe care mai mult o predică decât o practică. Mergând până la adorarea poporului rus, este o formă care îmbracă mai mult aspectul politic al acestei idei. Un al doilea personaj, prinţul Alexis Nicolaevici Mîşkin, principalul erou al romanului Idiotul, reprezintă această idee a iubirii universale pe un plan mult mai înalt şi mai degajat. Aici avem de-a face cu încercarea lui Dostoievski de a crea un erou al iubirii într-adevăr

creştine. Mai mult decât atât, însăşi intenţia romancierului a fost să creeze un fel de sfânt amestecat în viaţa modernă.

Cât a izbutit să facă din el un sfanţ, aceasta o vom vedea. Nu vă voi povesti fabulaţia romanului, fiindcă cel puţin cei care aţi urmărit orele de seminar ştiţi subiectul acestui roman şi chiar unele amănunte din lucrările care au fost prezentate. Prinţul Mîşkin se prezintă de la început cu două defecte, foarte semnificative pentru valoarea morală a personalităţii lui: un defect de ordin fizic – prinţul Mîşkin fiind condamnat la o permanentă feciorie, şi unul de ordin psihic – prinţul Mîşkin este un epileptic.

Mîşkin apare în roman înconjurat de lumea copiilor, şi acesta este iarăşi un lucru foarte semnificativ pentru determinarea acestui erou. Mântuitorul a spus, printre altele: „Lăsaţi copiii să vină la mine" şi „Dacă nu veţi fi asemenea pruncilor, nu veţi intra în împărăţia

Nichifor Crainic cerurilor". Fără îndoială că Dostoievski avea ca un Untergedanke, ca un gând înapoia celui exprimat direct, aceste cuvinte ale Mântuitorului. V-am mai atras atenţia şi altă dată că, dacă citiţi cu atenţie acest roman, veţi descoperi o analogie foarte izbitoare între unele scene din roman şi între scenele corespunzătoare din Sf. Evanghelie. Dostoievski nu face altceva decât pastişează sau, mai bine zis, transpune în lumea socială a Rusiei de pe vremea lui anumite scene caracteristice Sfintei Evanghelii.

Lumea copiilor, care îl înconjoară de la început pe prinţul Mîşkin, în Elveţia, unde a fost trimis să facă o cură într-un sanatoriu, de către un unchi bogat, el fiind orfan, persistă în opera lui Dostoievski. Romanul Idiotul începe cu lumea copiilor, iar romanul Fraţii Karamazov se va termina cu lumea copiilor. Adeseori copiii îşi fac apariţia în gândirea literară a lui Dostoievski.

Aţi văzut şi la expunerea doctrinei stareţului Zosima că este un capitol special închinat copiilor. De ce această insistenţă a lui Dostoievski asupra copiilor? Foarte uşor de răspuns: Dostoievski, căruia i se spune un romancier predicator, misionar, este preocupat necontenit de

transformarea morală a societăţii şi de posibilităţile şi modalităţile prin care se poate efectua aceasta. Pentru că lumea romanelor lui Dostoievski e populată mai ales cu eroi de vârsta dumneavoastră, nu sunt mulţi convertiţi de la o credinţă, sau de la o concepţie de viaţă greşită, la o concepţie de viaţă mai bună. Sunt foarte puţini aceşti eroi convertiţi. Cel dintâi este Rodion Raskolnikov din Crimă şi pedeapsă. Şi atunci, dacă Dostoievski nu crede aşa de mult în convertirea celor deja formaţi, personal el crede în altceva, în transformarea societăţii printr-o altă categorie de oameni, şi anume prin copii. El crede că adevărata transformare a societăţii omeneşti nu se poate începe decât de la lumea: opiilor, luându-i şi crescându-i într-o nouă concepţie de viaţă.

De aici insistenţa aceasta necontenită asupra copiilor, de aici irezenţa aceasta gălăgioasă şi nespus de simpatică a lor de-a lungul omanelor sale. Prinţul Mîşkin este prezentat în lumea copiilor şi din alt junct de vedere. Doctorul care îl tratează în Elveţia îl caracterizează în Felul următor, referindu-se la târzielnica lui dezvoltare mintală din: >ricina epilepsiei: este un om condamnat să rămână un veşnic copil, condamnat ca mintea lui să rămână într-o veşnică stare de copilărie. ştiţi cu toţii că epilepsia se numeşte, în termeni populari, şi boala

Dostoievski şi creştinismul rus copiilor, fiindcă cel atins de epilepsie rămâne într-adevăr, fie în sensul cel bun, ceea ce e mai rar, fie în sensul peiorativ, ceea ce e mai des, într-o eternă şi incoruptibilă copilărie. Aşa rămâne şi prinţul Mîşkin până la sfârşitul vieţii sale: un copil iremediabil.

De aceea, Dostoievski îşi aşază eroul de la început în lumea copiilor. Este unul din cele mai emoţionante episoade ce se pot citi în literatura lui Dostoievski. Ne găsim într-un sat din Elveţia, unde într-un sanatoriu trăieşte prinţul Mîşkin. El vine dintr-odată, printr-un fel de irezistibilă aplecare, în contact cu ei.

De la început este luat în râs, bătut cu pietre şi cu noroi, fiindcă dintr-odată, cu firea lui stângace, de om

izolat şi cam ciudat, el apare copiilor ridicol şi aşa ridicol va apărea tuturor oamenilor până la sfârşitul romanului. Mîşkin însă nu este o fire care să se emoţioneze sau să dezarmeze în faţa părerilor defavorabile pe care le au oamenii despre el, sau chiar copiii. El primeşte toate aceste păreri sau acte ale semenilor săi cu o egală stăpânire de sine, şi iarăşi este una din caracteristicile lui.

Primit între copii şi batjocorit de către copii, prin felul de a se purta cu ei le câştigă în cel mai scurt timp dragostea şi copiii satului îi devin cu toţii prieteni. El devine un fel de apostol al acestora. Ce-i învăţa Mîşkin? Lucruri destul de simple: să spună adevărul crud pe faţă şira se iubească unii pe alţii, iubindu-i în acelaşi timp pe toţi oamenii. Ei bine, aceste lucruri simple predicate de Mîşkin şi însuşite de copii îl aduc într-un conflict teribil cu învăţătorul satului, cu părinţii copiilor şi cu pastorul protestant. El trece în acest sat elveţian drept un nou Socrate care corupe copilărimea, cerându-i să spună adevărul. Ştiţi că adevărul nu e suportat, chiar când e spus de copii, şi că, în cea mai mare parte, educaţia care se face de obicei se bazează pe această ipocrizie de a ascunde adevărul, de a-l diminua şi a-l prezenta cât se poate, în pilula convenienţelor verbale pe care le cere buna creştere şi educaţia socială.

Eu cred că jumătate din aşa-zisa educaţie constă în această ipocrizie sau în a ascunde adevărul prin minciună: să nu spună oamenii ce cred despre alţii. Acesta este un fel de comandament dictat de educaţia dintre oameni, pe care părinţii ţin să-l impună şi copiilor.

În această lume se întâmplă un episod tot aşa de caracteristic. Satul are, printre alte figuri, o biată fată cam anapoda, Maria, bolnavă, şi care la un moment dat cade sedusă de un voiajor comercial. Ei bine.

Nichifor Crainic acest păcat o face odioasă pentru întregul sat şi ea este azvârlită de dispreţul unanim afară din cercul uman.

Singurul om care se apropie de ea cu o nesfârşită milă şi dragoste este prinţul Mîşkin. El avea resurse

materiale puţine, nu i se trimitea din Rusia decât strictul necesar. Vrând s-o ajute, nu avea bani, ci numai o bijuterie pe care o vinde pe un preţ foarte scăzut, 8 franci. Maria îi sărută mâinile, plângând cu recunoştinţă. El, de asemenea, vrea să-i sărute mâinile, dar în acel timp sunt surprinşi de copiii satului: el ridicol, ea odioasă pentru întregul sat, şi vă puteţi închipui cum se transformă dintr-odată mentalitatea copiilor, luându-l pe prinţ drept un amorezat de Maria. Cu tactul care îl caracterizează pe erou, el reuşeşte să întoarcă din nou mentalitatea copiilor şi să le fixeze în atenţie şi mai ales în inimă sfâşietoarea nenorocire a acestei fete.

Şi treptat, treptat, sub influenţa lui, această fată alungată până şi de mama ei începe să fie ajutată şi trăieşte de acum încolo din mila acestor copii, care se întrec unii pe alţii să-i aducă merinde de acasă, haine, ajutoare sub toate formele. Se poate face cu copiii această experienţă care nu dă niciodată greş, căci nu există fiinţe mai sensibile la nenorocirea altora decât copiii şi nu există fiinţe pe care să le deprinzi să sară în ajutorul nenorociţilor mai mult decât copiii.

Dacă vreţi să vă convingeţi, n-aveţi decât să încercaţi lucrul acesta şi niciodată nu veţi da greş.

Există o umanitate naturală în copii, care se deteriorarează treptat cu vârsta, dar, dacă este cultivată încă de la început, poate să dea roade imense. Acest lucru vrea să-l demonstreze Dostoievski care, încă o dată, este profund convins că omul nu este fundamental rău, ci că fundamentul naturii sale este bun, însă ulterior este deteriorat de păcat.

În Elveţia se mai întâmplă să moară mama Mariei, care era bolnavă de doi ani de podagră, şi atunci pastorul protestant al satului găseşte un prilej de filipică, înfierând-o pe nenorocita Maria, că ea ar fi cauza morţii mamei sale. Cu acest prilej, Dostoievski pune într-o lumină de nespusă ironie atitudinea unora dintre predicatori şi moralişti, care fără să caute a înţelege care este realitatea vieţii, se grăbesc, în mod abstract, să-şi aplice anumite idei şi

principii pe care le cred necesare, fie că se potrivesc, fie că nu se potrivesc cu realitatea imediată a vieţii.

Dostoievski şi creştinismul rus

Prinţul Mîşkin intervine din nou. Nenorocita Maria cade bolnavă greu şi moare în cele din urmă. Ea moare însă înconjurată de toţi copiii satului şi asistată de prinţul Mîşkin, care împreună îi duc coşciugul pe umeri la Biserică şi apoi la cimitir, acoperit întru totul de florile lor.

Această faptă este aşa de puternică, încât înmormântarea Mariei este de natură să-i convertească la sentimente mai bune şi pe părinţi şi pe învăţător şi pe pastor, care în faţa mormântului se împacă cu Mîşkin.

Dar peste câteva zile, el pleacă din Elveţia. În Rusia, Mîşkin ne este prezentat într-o cu totul altă lume, a oamenilor maturi din societatea înaltă rusă, din care făcea şi el parte. Când descinde la Petersburg şi vrea să se prezinte unchiului său, generalul Epancin, o face într-o formă atât de modestă şi de comică, încât lacheul care-l primeşte crede mai degrabă că este un cerşetor, şi nu un prinţ. Lacheul se convinge în cele din urmă că este un cerşetor, căci prinţul vorbeşte cu el ca şi cum ar fi egali, ba mai mult, socotindu-l pe lacheul drept prinţ, iar el socotindu-seun lacheu. Aceasta este încă o dată trăsătura caracteristică a eroului, prin care Dostoievski subliniază de la început umilinţa ce-l înfăşoară necontenit. Pentru ca să fie un erou al iubirii universale, el este în primul rând un erou al umilinţei creştine, cu orice preţ.

Dar eroul lui Dostoievski este în acelaşi timp şi ridicol. Am văzut că, în lumea copiilor, prima impresie pe care o face este aceea de ridicol, în lumea mare, de la prima înfăţişare el stârneşte râsul. Cele trei fete ale generalului Epancin, verişoarele lui, de câte ori apare el, izbucnesc în hohote de râs şi nu se pot stăpâni. În special Aglaia, cea mai copilăroasă, o foarte frumoasă fată, nu poate să nu râdă când îl vede, deşi ţine foarte mult la el şi ajunge în cele din urmă să-l iubească pentru sentimentele lui atât de curate şi de înalte.

Când în cele din urmă o cere în căsătorie pe Nastasia

Filipovna, cealaltă eroină a romanului, şi izbuteşte s-o aducă până în faţa bisericii, ea dispare răpită de Rogojin, fratele de cruce al lui Mîşkin şi celălalt erou al romanului. Prin aceasta, el rămâne în cea mai ridicolă postură care se poate închipui, îmbrăcat încă şi în haine de mire. Niciuna din aceste situaţii comice în care este pus nu-l demontează pe prinţul Mîşkin. El găseşte că e ceva natural; chiar dacă lumea râde de el, şi acesta e un lucru natural.

Nichifor Crainic

Altă dată, când o ceruse în căsătorie pe Aglaia şi când tot ce avea societatea mai select se adunase în seara logodnei, prinţul Mîşkin, într-o efervescenţă de spirit neobişnuită, izbucneşte într-o splendidă tiradă, un pamflet puternic la adresa catolicismului – idee ce va apărea şi mai puternic conturată în Legenda Marelui Inchizitor din romanul Fraţii Karamazov. Când ajunge la maximul efervescenţei sale, izbeşte cu mâna într-un vas foarte scump de China, pe care îl face praf. Nu este de ajuns, căci totul culminează într-un acces de epilepsie, care îl trânteşte la pământ. Iată, prin urmare, cu câtă cruzime îl prezintă Dostoievski pe eroul principal al acestui roman, pe prinţul Mîşkin, un spirit modern. Să nu vi se pară curios că Dostoievski, prezentându-l în această atmosferă permanent şi irezistibil ridicolă, este influenţat mereu de anumite elemente care în mod aproape regulat au însoţit viaţa unei întregi serii de sfinţi.

Şi sfinţii sunt ridicoli şi cea mai mare parte dintre ei au ţinut să fie ridicoli, iar dintre aceştia, aşa-zişii nebuni pentru Hristos au practicat ridicolul faţă de societate într-un mod pragmatic. Au vrut neapărat ei înşişi să fie astfel faţă de societate şi au ţinut să creeze prilejuri ca în orice moment să fie batjocura celorlalţi oameni.

Vă voi da un exemplu, o figură mai mult a literaturii universale, Iacopone da Todi, marele poet medieval italian, pe care, ca liric, istoria literaturii, îl pune alături de Dante, poetul epic al evului mediu. Ei bine, Iacopone da Todi mergea până acolo încât, pentru a fi mai mult batjocura oamenilor, se tăvălea în păcură, după care se tăvălea în

fulgi, şi astfel apărea la bâlciuri unde se aduna lume mai multă, numai ca ridicolul lui să fie cât mai mare.

Este una din practicile cele mai bizare, dacă voiţi, ale acelui comandament evanghelic, că „cine se smereşte se va înălţa”. Este o formă externă a dispreţului de sine însuşi, a renunţării la sine însuşi, căci aceasta este în fond ideea, voinţa, sentimentul care îi face pe unii dintre nebunii pentru Hristos să se prezinte într-o postură ridicolă, ca batjocură a oamenilor, tocmai pentru a se înjosi definitiv pentru mântuirea sufletelor lor. Iacopone da Todi este o figură faimoasă sub acest raport şi, în legătură cu el, în treacăt v-aş aminti de acel jongler al Maicii Domnului, de care vorbeşte Anatole France într-o nuvelă. Acesta venea să aducă jertfă la icoana Maicii Domnului însăşi jongleria lui, tot ce

Dostoievski şi creştinismul rus credea el că poate să aducă mai bun ca omagiu. Prinţul Mîşkin nu face toate aceste lucruri neapărat cu intenţia de a fi ridicol. El nu are nimic din intenţia pragmatică a lui Jacopone da Todi. El este ridicol pentru că aşa este natura lui, fiindcă e timid, stângaci şi acestea sunt rezultante inevitabile ale nedezvoltării lui complete şi ale stărilor fizice şi psihice de care suferă eroul. Unii comentatori ai lui Dostoievski şi în special ai acestui roman, vorbind de acest ridicol care îl înfăşoară permanent pe prinţul Mîşkin, îl interpretează în modul următor: Dostoievski a vrut, fără îndoială, să spună anumite adevăruri mari prin gura lui Mîşkin. Dacă ar fi încercat să le spună printr-un Mîşkin-apostol în formă gravă, puteau să nu aibă efectul pe care aşa îl pot avea în societate. Mîşkin face lucruri multe, fiindcă el este mai mult un om de fapte, decât de vorbe; el vorbeşte foarte puţin şi acţionează necontenit. Face atâtea lucruri uluitoare pentru mediul societăţii, încât, dacă le-ar fi făcut în stare perfect normală, acestea nu ar fi putut să fie acceptate.

Ridicolul în care îl înfăşoară autorul pe erou face ca lumea cealaltă, care e de alte concepţii şi de altă mentalitate, să poată primi învăluită în această formă

ridicolă esenţa adevărurilor pe care Mîşkin le predică şi le întrupează. Este povestea medicamentului care se poate înghiţi mai bine dacă este înfăşurat într-o poleială agreabilă. Este, dacă vreţi, nu numai metoda sfinţilor „nebuni pentru Hristos", dar este metoda însăşi a bufonilor şi a măscăricilor de la curţile domneşti şi de la curţile princiare, care, tăcând pe nebunii, puteau să spună lucrurile cele mai crude prinţului sau împăratului. Era singura formă în care adevărul, oricât de crud ar fi fost, putea să fie spus.

Tot aşa este interpretată această metodă a lui Dostoievski, ca metodă artistică şi pedagogică de a prezenta înfăşurate în ridicol adevărurile prinţului Mîşkin.

La un moment dat, prinţul Mîşkin iubeşte două fete: Aglaia Epancin, verişoara lui, şi Nastasia Filipovna. Aglaia Epancin este o fiinţă pură, o fecioară care are toată ingenuitatea copilăriei în ea şi care, râzând de câte ori apare prinţul Mîşkin, îl iubeşte pentru înalta lui curăţenie şi incoruptibila lui puritate morală. Prinţul o iubeşte şi el, dar în acelaşi timp o iubeşte şi pe Nastasia Filipovna, care e cu totul altceva decât Aglaia. E fiinţa fatală, cum se spune în lumea romanelor.

Nichifor Crainic

Nastasia Filipovna este o demimondenă răpitor de frumoasă, excesiv de orgolioasă, însă o natură dublă: simte în acelaşi timp o pasiune frenetică pentru desfrâu, dar totodată un orgoliu permanent rănit al situaţiei de păcătoasă în care se află ea. La un moment dat, prinţul se găseşte între cele două eroine şi trebuie să aleagă: pe Aglaia o iubeşte, pe Nastasia Filipovna o iubeşte iarăşi. Pe cine credeţi că alege prinţul Mîşkin? Pe Nastasia Filipovna. Fireşte, a fost o stupoare în societate, mai ales că acum prinţul Mîşkin se bucura de o mare consideraţie, fiindcă îi căzuse pe cap o moştenire de la un unchi al lui, moştenire despre care nici nu bănuia mai înainte.

Care este explicaţia acestei preferinţe a prinţului Mîşkin pentru Nastasia Filipovna? Nu poate fi vorba de nimic necurat la mijloc şi de nimic pervers, pentru că

prinţul Mîşkin este într-o stare de feciorie iremediabilă. Prin urmare, din punct de vedere erotic, nu începe niciun fel de discuţie. Atunci de ce o preferă el?

Explicaţia e următoarea şi iese din romanul însuşi: Nastasia Filipovna, fiind o natură prăpăstioasă, merge sigur către moarte. Amorul ei pasionat, legăturile ei pasionale cu Rogojin, care era tot aşa de pasionat şi care la sfârşitul romanului o va şi omorî, duce la catastrofa.

Prinţul Mîşkin, înţelegând toate lucrurile printr-o intuiţie directă, prevede catastrofa către care merge Nastasia Filipovna. El ştie în acelaşi timp, cu intuiţia pe care o are, că Aglaia, chiar dacă n-o va lua în căsătorie sau tocmai pentru că n-o va lua în căsătorie, va fi mai fericită.

Ştie în acelaşi timp că Nastasia Filipovna, fără asistenţa lui morală, merge sigur la catastrofă şi atunci, între cele două femei aşa de diferite, el se pronunţă pentru Nastasia Filipovna. Era singurul fel de a o salva, sacrificându-se de fapt pe el şi expunându-se încă o dată batjocurii publice care a urinat inevitabil după această alegere. Dacă vă aduceţi aminte din expunerea doctrinei stareţului Zosima, ştiţi că unul din comandamentele pe care le dă fraţilor lui călugări este acesta: „Iubiţi pe om chiar în păcatele lui, căci aceasta este imaginea dragostei divine”.

Ei bine, acesta este comandamentul moral pe care îl întrupează Mîşkin; lui nu i se poate reproşa niciun fel de pasiune urâtă pentru această femeie şi atunci înţelegem mai adânc sacrificiul moral, în toată

Dostoievski şi creştinismul rus frumuseţea lui, pe care prinţul Mîşkin îl face împotriva întregului oprobriu public.

Un alt episod interesant care scoate în evidenţă umilinţa îndelung răbdătoare a prinţului Mîşkin, este creat de Dostoievski după momentul moştenirii pe care o primeşte. Fiindcă moştenirea era colosală, o bandă întreagă de derbedei, printre care şi ziarişti, îi înscenează un şantaj din cele mai magistrale. Într-o gazetă apare un articol în care, cu date precise după toate aparenţele, se

contesta prinţului dreptul la moştenire şi unul din aceşti derbedei se prezintă ca fiind fiul unchiului lui Mîşkin şi îi cere jumătate din moştenire. Scena se petrece într-o adunare cu generali, doamne, muzică, cu mult fast, tocmai pentru ca să apară mai puternic contrastul dintre blândeţea prinţului şi grosolănia acestei bande de şantajişti. I se citeşte chiar articolul scris împotriva lui, nespus de injurios, dar prinţul ascultă cu o nesfârşită răbdare totul şi acceptă totul.

Nu reacţionează în niciun fel, nu se mânie şi, discutând cu ei rând pe rând, cu tactul blândeţii lui, îi dezarmează, până când la sfârşit toţi aceşti derbedei şantajişti îşi cer iertare pentru greşeala făcută.

Fireşte că şi acum prinţul, prin felul lui de a reacţiona, a părut din nou ridicol în această lume de oameni bine crescuţi, dar la sfârşit, când toţi aceşti derbedei şi-au cerut scuze în faţa lumii, ruşinându-se de fapta lor, atunci s-a putut înţelege metoda învăluită în modestie, în ridicol şi în simplitate de spirit, a prinţului Mîşkin: aceea a răbdării şi aumilinţei, capabilă să dezarmeze totul. În concepţia lui Dostoievski, umilinţa

— Cum ne spune şi unul din eroii acestui roman – este cea mai teribilă putere din lume, şi aceasta este una din trăsăturile fundamentale nu numai ale prinţului Mîşkin, dar şi una din trăsăturile fundamentale ale concepţiei creştine a lui Dostoievski. Umilinţa este cea mai teribilă forţă din lume, pusă la îndemâna omului de Dumnezeu. Este acel adevăr pe care Mântuitorul îl exprimă aşa de plastic: dacă ţi se dă o palmă, întinde şi obrazul celălalt. Este metoda prin care îl dezarmezi sigur pe adversar. Este acea metodă faimoasă pe care o întrebuinţează astăzi Gândi, acea rezistenţă pasivă a necooperării unui popor de peste 300 de milioane de locuitori, care astfel dezarmează marele imperiu britanic.

Nichifor Crainic

Această idee o găsim şi la Tolstoi, exprimată în formula faimoasă: „Nu te opune răului!”, dar la el capătă un caracter prea exclusiv. În spiritul Sfintei Evanghelii,

niciunul dintre comandamentele morale şi dintre regulile de viaţă nu capătă un caracter exclusiv şi dominant asupra celorlalte.

Aceasta este o caracteristică a posibilităţilor morale pe care ni le pune la îndemână Sf. Evanghelie. Că un om sau alt om poate să ajungă la exces, întrebuinţând în mod exclusiv unul din comandamentele morale, este altceva, însă Sf. Evanghelie nu recomandă în niciun caz să se ajungă la aceasta. La Dostoievski însă, această umilinţă excesivă, o teribilă forţă în viaţă, face parte componentă din concepţia lui întreagă, dar în concepţia creştină nu e ceva exclusiv. Însă despre prinţul Mîşkin, practicant ireproşabil – de la începutul până la sfârşitul romanului – al dragostei creştine şi al umilinţei creştine, se poate spune că într-adevăr e un sfânt?

Este una din „întrebările grave pe care le ridică acest roman. Eu răspund nu, în pofida calităţilor cu care îl îmbracă Dostoievski, şi care nu se exprimă prin vorbe, ci de-a dreptul prin personalitatea lui, după modelul Sfintei Evanghelii; nu se poate spune în niciun caz că Dostoievski a reuşit să creeze în prinţul Mîşkin o figură de sfânt modern. De ce?

Din pricina celor două defecte care îl însoţesc de la început., 4 fi sfânt înseamnă în primul rând a avea în natura ta posibilitatea de renunţare. Prinţul Mîşkin nu are în natura lui posibilitatea de a renunţa. El renunţă de cele mai multe ori din pricină că nu poate face altfel, şi de aceea renunţările lui nu au o valoare morală. Ei bine, judecat din punctul de vedere al iubirii omeneşti, erotice, fecioria prinţului Mîşkin nu are nicio valoare morală, pentru că el nu poate fi dorit aşa cum este. El nu face niciun efort de a renunţa la iubirea erotică, fiindcă nu poate face altfel şi aceasta nu poate avea o valoare morală. Pe urmă, prinţul Mîşkin are şi un defect psihic. Acesta însă nu mi se pare că ar fi un argument aşa de puternic împotriva sfinţeniei prinţului, pentru că o serie întreagă dintre sfinţii creştini au avut asemenea defecte psihice şi totuşi Biserica i-a declarat sfinţi. Epilepsia, prin urmare,

nu poate fi un impediment ca eroul să poată ajunge la o înaltă moralitate. În treacăt

Dostoievski şi creştinismul rus vorbind, epilepsia e o boală de care însuşi Dostoievski a suferit şi o serie întreagă dintre eroii săi sunt epileptici, dar în concepţia lui Dostoievski, epilepsia nu are niciun sens bun, niciun sens rău. Este pur şi simplu o boală sufletească, nici diabolică, nici boală sacră, cum era socotită în vechime.

De unde ştim aceasta? De la acest alter ego al lui Dostoievski, care a fost şi el bolnav de epilepsie, prinţul Mîşkin, care mărturiseşte că epilepsia îi dă momente de extaz, de punere a eului său într-o supremă armonie cu tot cosmosul, şi îi dă un fior de vecinătate cu Dumnezeu.

În acelaşi timp însă, în opera lui Dostoievski găsim epileptici care sfârşesc rău, cum este de pildă Smerdiakov din Fraţii Karamazov sau Kirillov din Demonii: unul ucide, celălalt se sinucide.

Acest defect psihic al prinţului Mîşkin va constitui un impediment prea puţin de ţinut în seamă. Celălalt defect însă este un impediment serios în a-l socoti pe prinţul Mîşkin drept un sfânt modern. Se pare că şi Dostoievski a văzut în cele din urmă acest neajuns al personajului pe care l-a iubit atât şi a căutat pe altă bază să creeze un alt personaj, care să întrupeze cu mai mare amploare, în deplina normalitate a facultăţilor sale fizice şi morale, sfinţenia creştină şi ideea de iubire universală. Personajul acesta este Alioşa Karamazov din romanul Fraţii Karamazov.

Alioşa Karamazov, întruparea idealului creştin

I

Dacă prinţul Mîşkin este un personaj nedesăvârşit din punct de vedere al idealului creştin pe care voia să-l întrupeze Dostoievski, există o altă figură care într-adevăr ni se înfăţişează ireproşabilă din acest punct de vedere, şi anume Alioşa Karamazov din romanul Fraţii Karamazov. Când Dostoievski a plănuit să scrie acest ultim roman, îl voia de proporţii mult mai mari de cum a ieşit, deşi şi aşa este de proporţii destul de mari. E un roman în trei

volume, pe care a vrut să-l intituleze Viaţa unui mare păcătos. Aici, Dostoievski vrea să discute nici mai mult, nici mai puţin decât problema supremă a spiritului uman, problema care l-a chinuit o viaţă întreagă.

În acest roman e condensată întreaga viaţă rusă, în tot complexul şi în tot ansamblul ei, căci intră aici aproape toate categoriile sociale ruse, afară de ţar.

Fraţii Karamazov este, prin urmare, o mare frescă a vieţii întregi ruse, aşa cum i se prezenta lui Dostoievski în actualitatea ei. Dar ceva mai mult decât atât, o mare frescă ce sfârşeşte prin acea viziune serafică a lui Dostoievski despre o societate creştină posibilă.

Această ultimă posibilitate o reprezintă în roman figura lui Alioşa Karamazov. În el culminează speranţele lui Dostoievski referitoare la o viaţă total creştină a unei societăţi ce trebuia să se nască de acum încolo. Cine citeşte Fraţii Karamazov, la sfârşit nu va avea deloc impresia că Alioşa Karamazov este eroul principal al romanului. Nici nu este un erou şi lucrul acesta îl ştia Dostoievski foarte bine, de

Nichifor Crainic aceea a fost nevoit să facă o scurtă prefaţă la roman, în care el însuşi atrăgea atenţia asupra acestui lucru.

„Sunt sigur”, zice el, „că cititorii mei, la sfârşitul acestui roman, vor găsi că Alioşa Karamazov nu e eroul principal. Şi totuşi eu stărui să le atrag atenţia că Alioşa este eroul principal al romanului meu”. îl invită pe cititor să citească acest roman cu foarte mare atenţie, tocmai pentru ca să poată descoperi că Alioşa este eroul principal. Din punct de vedere artistic, ca operă literară, romanul Fraţii Karamazov are cu totul alte personaje principale; aici avea dreptate şi Dostoievski, şi au dreptate şi cititorii. Ideologic însă, pentru cine urmăreşte atent dezvoltarea cugetării lui Dostoievski în romanul acesta, eroul principal în care culminează doctrina lui este într-adevăr Alioşa Karamazov.

Ştiţi perfect de bine ce a izbutit să întrupeze în figura prinţului Mîşkin. Dostoievski vrea să dea cu tot dinadinsul

o figură mult mai desăvârşită în Alioşa, şi aceasta o spune atunci când ni-l înfăţişează în capitolul al patrulea din volumul întâi al romanului. îl descrie mai întâi şi spune de la început: „Eroul meu de douăzeci de ani nu are nimic excepţional în el. N-are niciun defect fizic şi niciunul moral. Nu are nicio calitate excepţională. Este, după părerea mea, un realist”, zice Dostoievski, „şi nu are nimic mistic”. Aceasta e o concluzie aproape directă la prinţul Mîşkin, pe care îl creează mistic şi al cărui misticism se datorează bolii fizice de care suferea prinţul. Alioşa Karamazov are douăzeci de ani, este de statură mijlocie, rumen la faţa, debordând de sănătate, castaniu închis la păr, ochi cenuşii adânci şi foarte strălucitori.

Aceasta este descrierea lui fizică. Unul dintre criticii cei mai de seamă care au analizat opera lui Dostoievski, Voliński (să nu-l confundaţi cu Bieliński), şi care a scris o carte închinată numai romanului Fraţii Karamazov, intitulată împărăţia Karamazovilor, tradusă şi în limba germană, remarcând aceste trăsături fizice ale lui Alioşa despre care Dostoievski însuşi spune foarte insistent că e răpitor de frumos, afirmă că această descriere corespunde întru totul idealului de frumuseţe al poporului rus.

Închipuiţi-vă că acest Alioşa, aşa cum l-a văzut şi l-a descris Dostoievski, este pentru ruşi cum ar fi pentru noi figura lui Făt-Frumos, aşa cum l-a văzut în frumuseţea lui strălucitoare poporul român.

Dostoievski şi creştinismul rus

Sublinierea lui Voliński e preţioasă şi foarte caracteristică, nu numai pentru fizicul lui Alioşa. Voliński îl aseamănă chiar cu vechile icoane de sfinţi frumoşi, aflătoare în bisericile ruse. Dar este caracteristică trăsătura aceasta şi pentru psihicul lui Alioşa, pentru că acesta, aşa cum e descris sufleteşte ca întrupare veritabilă a iubirii universale, reprezintă o formă ideală transfigurată, sublimată am zice – cu termenul acesta care mie nu-mi place şi care aparţine freudismului –, având calităţile cele mai înalte ale spiritului rus. Voliński spune că Alioşa nu e o realitate, nu e un personaj real, ci e

închegat din toate elementele nobile fizice şi morale care se pot găsi în viaţa rusească.

Prin urmare, e un personaj sintetic şi simbolic în care Dostoievski a voit să vadă transfigurat, prin vraja artei, poporul rus din viitor, transformat total prin flacăra iubirii şi a desăvârşirii creştine.

În roman, Alioşa nu e angrenat în niciun conflict, el e un fel de existenţă permanentă deasupra acţiunii, participând necontenit la aceasta, prezent pretutindeni, fără însă ca prin pasiunile lui sau prin ceva din sufletul lui să fie personal interesat. Ce rol joacă atunci Alioşa în acest roman în care nu joacă, artistic vorbind, niciun rol? Romanul ne prezintă, cum v-am mai spus, două lumi suprapuse. Dedesubt, în subteranul romanului, e acel iad al patimilor dezlănţuite, pe care criticii ruşi îl subsumează într-un singur cuvânt: karamazovismul. Ce este karamazovismul? Este tot elementul rău pe care-l cunoaştem din celelalte romane ale lui Dostoievski, elementul rău dezlănţuit fie în pasiuni carnale, fie în pasiuni intelectuale, până la suprema posibilitate a excesului. Este păcatul, prin urmare, care se desfăşoară în toată infernala lui amploare, fie pe latura pasiunii carnale, fie pe a celei intelectuale, raţionale. Karamazovismul e întrupat înainte de toate în bătrânul Karamazov, tatăl celor trei fiii. Bătrânul Karamazov, bogat, lubric, iubitor numai de bani şi de femei, pentru care nu există femeie frumoasă şi femeie urâtă, pentru el fiind tot una, numai femeie să fie, reprezintă ultima expresie a patimii cele mai telurice cu putinţă. Aş putea zice că e un personaj fioros de stricat. Din stofa acestui părinte s-au născut trei copii, având două mame. Din prima căsătorie, bătrânul Karamazov îl are pe Dmitri Karamazov. Din a doua căsătorie îi are pe ceilalţi doi fii: Ivan şi Alioşa. Dintr-o legătură infamă cu o cerşetoare tâmpită are al patrulea fiu, care trăieşte ca lacheu în casa lui, Smerdiakov.

Nichifor Crainic în fiecare din aceşti copii se răsfrânge, se perpetuează ceva din marile păcate ale tatălui lor, însă diminuate sau transformate.

Dmitri Karamazov, băiatul cel mare, este, ca şi tatăl său, un desfrânat foarte simpatic, pentru că nu e numai desfrâu în el. Dmitri, fost ofiţer, e un tânăr incult care n-a ajuns să-şi pună marile probleme ale existenţei din pricină că toată viaţa lui se dezlănţuie în pasiunea pentru femei şi pentru chefuri. Dmitri e totuşi un credincios. El crede în Dumnezeu şi, în anumite momente grele prin care va trece acest erou, mai ales atunci când se află în închisoare, vorbirea lui e aşa de lirică şi se înalţă aşa de sus, încât devine asemenea psalmilor.

Al doilea frate, Ivan Karamazov, nu are absolut nicio asemănare cu Dmitri. Ivan este un intelectual, un filosof care trăieşte numai prin creier. El nu are pasiuni carnale: sunt inexistente pentru el preocupările lui Dmitri. Pe Ivan îl interesează problemele filosofice; tot ce este viaţă în acest tânăr studios se transformă, în creierul lui, în problemă metafizică irezolvabilă. Ivan Karamazov este cel care creează în acest roman celebra Legendă a Marelui Inchizitor. El este autorul acestei legende pe care, într-o cârciumă modestă, într-o seară, o citeşte lui Alioşa. Tot el este cel căruia i se arată diavolul într-un mod foarte echivoc, încât nu ştii dacă într-adevăr diavolul a fost un alter-ego al lui Ivan, aflat în momentul acela în stare de febră, de aiureală. Caracteristica acestor două personaje, a acestor fraţi e următoarea: personalitatea lor, a fiecăruia, e despicată în două, de aceea este tragică. Dmitri e un om a cărui existenţă se zbate între două porniri: o pornire către rău, la care el nu poate rezista şi se dă în întregime, şi o pornire către bine pe care o simte, dar nu poate să ajungă la realizarea ei decât numai la sfârşitul acestui roman, într-a doua existenţă pe care noi n-o mai vedem. Ivan e o existenţă de asemenea sfâşiată în două, însă nu de o pasiune vitală ca Dmitri, ci sfâşiat în două de pasiunea lui intelectuală, de această problematică eternă, în forma căreia i se prezintă lui existenţa.

Smerdiakov, celălalt frate, fiul natural al bătrânului Karamazov, e o stârpitură umană, incapabil de această sfâşiere interioară măcar. El e un fel de rău în sine,

iremediabil.

La antipodul lui Smerdiakov, tot aşa nedespicat ca şi el, stă Alioşa Karamazov. Personalitatea lui Alioşa e de la început până la sfârşit întreagă, nu prezintă niciun fel de problemă lăuntrică, niciun fel

Dostoievski şi creştinismul rus de sfâşiere între două sau mai multe porniri. Este un om întreg fără să aibă nimic excepţional, nici în bine, nici în rău; este prin excelenţă o chintesenţă a mediocrităţii umane, şi este semnificativ că Dostoievski l-a gândit aşa. Nu este locul şi nici timp nu am să vă povestesc fabula acestui roman. E o poveste cu desfrâu şi femei pentru care bătrânul Karamazov şi fiul său Dmitri se bat ca orbii. De aici decurge şi uciderea bătrânului Karamazov de către această stârpitură, Smerdiakov, propriul lui copil natural; de aici decurge şi marele proces în care, după toate probele care se aduc în faţa judecăţii şi în care Dostoievski ironizează imperfecţiunea judecăţii umane, Mitea Karamazov este considerat ucigaşul tatălui său şi totuşi el nu avea nimic comun cu crima aceasta. Ştiţi cum se termină romanul: Mitea e condamnat; Alioşa, printr-un truc, izbuteşte să-i cumpere pe paznici; dă drumul fratelui său şi se încătuşează el în lanţurile lui Dmitri. Dmitri fuge în lume pentru a începe o viaţă nouă şi mai bună. Alioşa e judecat la rândul lui şi, fiind găsit nevinovat, e lăsat liber.

Aceasta e povestea romanului. E povestirea unei patimi groaznice, cum rareori un geniu literar a putut s-o descrie atât de covârşitor şi impresionant.

Deasupra acestui infern de patimi, pe un plan mult superior, se află mănăstirea rusă. Această mănăstire se găseşte la marginea oraşului, în apropierea unei păduri. Şi aici e descrisă, cu tot realismul, viaţa unei mănăstiri ruse, prezentându-ne cele mai variate tipuri de monahi.

Aceste tipuri de monahi se subţiază treptat şi se sintetizează în figura grandioasă a stareţului Zosima. Zosima, aş putea zice, e turla spirituală prin care se înalţă spre cer această mănăstire şi acest roman însuşi. Doctrina lui o cunoaşteţi din expunerea unei prelegeri trecute.

Prin urmare, toată Rusia cu toate patimile ei se găseşte descrisă în acest roman; viaţa intelectuală cu toată problematica ei, acea viaţă a intelectualilor dinainte de război, caracteristică prin această supremă atitudine: pentru sau împotriva lui Dumnezeu. Unde se adunau doi tineri ruşi, era aproape inevitabilă discuţia despre existenţa lui Dumnezeu. Această trăsătură a vieţii ruse intelectuale dinainte de război o reprezintă în special Ivan Karamazov.

Şi lumea ţărănească este participantă în acest roman, deşi de obicei nu apare în literatura lui Dostoievski. Participă necontenit în cugetarea lui, dar foarte puţin în literatura lui.

Nichifor Crainic în acest roman însă participă şi ţărănimea la marele proces ce i se face lui Mitea Karamazov, ca martori la juraţi, şi această ţărănime e magistral descrisă de Dostoievski, cu toată mentalitatea ei. În paranteză fie zis, poate că ţărănimea nu participă atât la opera lui Dostoievski, din pricină că Dostoievski e un orăşean. Are într-adevăr amintiri foarte frumoase despre ţărani, din copilăria lui, însă Dostoievski trăieşte la oraş. Viziunea lui de viaţă e o viziune urbană, orăşenească. Aproape toţi eroii lui Dostoievski sunt orăşeni.

Ca gânditor însă, întreaga lui cugetare e închinată ţărănimii, şi atunci când e vorba de sfânta Rusie, el se gândeşte în primul rând la ţărănimea care alcătuieşte Rusia. Prin urmare, pe de o parte avem satul şi oraşul; pe de altă parte e reprezentată toată viaţa spirituală rusă în această mănăstire ce planează deasupra infernului din roman. Două lumi deosebite; una a vieţii care colcăie în infernul patimilor, alta liniştită, extatică, a monahilor.

Una, un dinamism vijelios, în dezlănţuiri de uragane ale patimilor; alta, o lume statică şi extatică, o viziune contemplativă, o viziune creştină. Acesta e, în linii generale, ultimul roman care culminează şi în opera literară, dar şi în concepţia lui Dostoievski. Ce rol joacă Alioşa în acest roman?

Deşi nici prin pasiunile lui carnale, nici prin cele

intelectuale nu participă la niciunul din conflictele ce se ciocnesc şi se rezolvă în roman, totuşi el este prezent pretutindeni; e prezent şi în mănăstire, fiindcă e novice de un an de zile şi este ucenicul stareţului Zosima.

E prezent în această lume infernală, fiindcă păstrează necontenit legăturile cu fraţii, cu tatăl şi cu cealaltă lume din roman. Nu vorbeşte ca prinţul Mîşkin, deşi ei sunt eroii supremi ai lui Dostoievski. Sunt foarte puţine vorbele lui presărate în acest roman. El ascultă şi acţionează. Nu se poate extrage din tot romanul nicio cugetare formulată de Alioşa. Cugetarea creştină o formulează, cum ştiţi, Zosima, în acea biografie şi doctrină pe care i-o transcrie, ca ucenic, Alioşa. Cum acţionează Alioşa în acest roman? Ca spirit al păcii şi al iubirii, de la început până la sfârşit. El este legătura de unire necontenită şi între cele două lumi suprapuse: a mănăstirii şi a patimilor, şi între fiecare dintre aceste personaje. La începutul romanului, fiindcă e o mare disensiune în familia Karamazovilor pe chestiuni de bani, o disensiune transformată într-o

Dostoievski şi creştinismul rus vrăjmăşie de moarte aproape, între Mitea şi tatăl său, el îşi adună fraţii şi tatăl şi îi prezintă stareţului Zosima, ca unui suprem judecător, să facă pace în această familie turmentată de patimi.

Este primul act cu care se recomandă Alioşa. Prin urmare, un spirit al păcii care vrea să aducă familia lui în faţa marelui său maestru spiritual, stareţul Zosima. Aşa va lucra necontenit în tot cursul romanului.

O altă caracteristică a lui Alioşa Karamazov este următoarea: toată lumea îl iubeşte; oamenii care se urăsc între ei până la moarte se întâlnesc totuşi în iubirea pentru acest serafic personaj.

Bătrânul Karamazov nu-i iubeşte pe niciunul din fiii săi. Pe Alioşa însă îl iubeşte. Singurele cuvinte de drăgălăşenie sufletească pe care le are bătrânul sunt pentru Alioşa. Mitea îl numeşte „înger” sau „heruvim”, şi îi spune necontenit: „tu eşti o fiinţă cu totul superioară”.

Ivan, care e un mizantrop iremediabil, emite o teorie filosofică conform căreia e imposibil să iubim creştineşte

pe aproapele nostru, iar dacă ar fi vorba de iubirea oamenilor, nu putem să-i iubim decât de la distanţă, în mod abstract; de aproape e imposibil, fiindcă îi vedem în toată mizeria şi defectele lor. Totuşi şi el îl iubeşte pe Alioşa. Atunci când compune poemul Legenda Marelui Inchizitor, în care şi-a realizat întreaga lui filosofie, întregul lui fel de a gândi, Alioşa este acela căruia i-o citeşte, fiindcă numai la părerea lui ţine. Gruşenca, una din eroinele romanului – aceea pentru care se ceartă aproape până la ucidere bătrânul tată cu fiul său Dmitri –, îl numeşte „lună nouă”.

Există numai doi inşi care în mod iremediabil nu-l pot suporta: e Smerdiakov, care simte oroare de orice puritate morală. Mai este cineva care v-ar putea interesa şi, când veţi citi romanul, vă recomand să-i acordaţi o deosebită atenţie: acest personaj e seminaristul Rahitin. El joacă unul din cele mai odioase roluri în roman, ca şi Smerdiakov, şi nu-l poate suporta pe Alioşa. Vrea la un moment dat chiar să-l ducă în ispită, nebănuind superioritatea morală incontestabilă a lui Alioşa.

În paranteză fie zis, nu-mi mai aduc aminte în care din aceste trei romane, Idiotul, Demonii sau Fraţii Karamazov, Dostoievski spune că nenorocirea Rusiei o vor aduce liberalii şi seminariştii.

Ca să înţelegeţi lucrul acesta – eu n-am cunoscut seminarişti ruşi –, vă spun numai atât: Stalin, dictatorul suprem al Moscovei de astăzi, e un fost seminarist. Vedeţi că Dostoievski n-a întrupat supremul

Nichifor Crainic ideal de viaţă creştină, cum ne-am fi aşteptat, într-un seminarist sau într-un teolog. Totuşi se vede treaba că seminariştii aceştia ruşi, despre care Dostoievski are şi în articolele sale foarte crude păreri, se prezentau în aşa fel încât nu puteau în niciun fel să câştige iubirea genialului scriitor.

Nu ştiu ce fel de seminarii va fi avut Rusia, nu vorbesc aici de seminariile noastre, dar aţi putea să vă faceţi o idee de la fruntaşii basarabeni ai vieţii noastre de astăzi. Să ştiţi că în cea mai mare parte ei sunt foşti seminarişti. Eu, care am fost profesor 6 ani de zile la

Facultatea de Teologie din Chişinău, n-am întâlnit mai mari duşmani ai facultăţii decât aceşti politicaştri basarabeni, foşti seminarişti ruşi. Prin urmare, revenind la eroul nostru, numai două personaje îl urăsc, sau nu pot să-l iubească pe Alioşa; Smerdiakov, care e ultima otreapă, o stârpitură umană, şi acest Rahitin, care joacă un rol aşa de odios în roman, încât mi-e ruşine să-i spun pe nume.

Însă toată cealaltă lume îl iubeşte pe acest tânăr: fie femeile care se mişcă în acest roman şi în jurul cărora se înnoadă marile conflicte pasionale ale romanului, fie bărbaţii care populează acest roman.

Femeile însă nu-l iubesc în felul cum v-aţi închipui, deşi Alioşa e cel mai frumos erou din roman: e un tânăr răpitor de frumos. Şi aceasta este încă una din caracteristicile lui; pentru a-l defini mai bine, Dostoievski ni-l înfăţişează chiar ca îndrăgostit, şi într-adevăr este la un moment dat în roman o dragoste care se înfiripă între Alioşa şi o fată de 16 ani, Liza Poklakov. E cea mai frumoasă iubire care se poate prezenta într-un roman şi mai ales într-un roman de Dostoievski, în care toate iubirile sunt pasionale şi catastrofale. Această iubire are ceva cu desăvârşire pur şi cu desăvârşire feciorelnic. Deşi Alioşa e ucenic la mănăstire, deşi intenţia lui e să se călugărească, stareţul Zosima i-a poruncit ca viaţa lui să se petreacă în lume, pentru că el e făcut să se lupte direct cu răul în lume, să ia viaţa în piept. Pentru aceasta, el se va căsători cu Liza Poklakov, dar această chestiune nu e vorba să se petreacă imediat în roman, ci e ceva care aparţine viitorului. Treptat-treptat, prietenia lui cu Liza se dezvoltă într-adevăr într-o iubire cu desăvârşire castă. Iubirea însă este viaţă şi viaţa e rusă. Aici urmează o analiză extraordinar de fină a psihologiei feminine, ca de fapt în toate romanele lui Dostoievski.

Dostoievski şi creştinismul rus

Liza, iubindu-l pe Alioşa, observă la un moment dat că el nu are nimic care să pasioneze, cu toată strălucitoarea lui frumuseţe. îi spune chiar aceste vorbe, fiindcă e o fată foarte ingenuă. Zice: „Alioşa, să

presupunem că ne-am căsători. Eu cred că vei fi un aşa bărbat, încât dacă după tine aş iubi pe al doilea, tu ai fi în stare să-mi duci biletul meu de dragoste la ibovnic şi poate să-mi aduci şi răspuns înapoi!” Ce se petrecea în sufletul acestei fete? Aici e un lucru foarte interesant pentru cunoaşterea psihologiei umane. Ea îl cunoscuse în acelaşi timp pe Ivan. Ivan Karamazov era tânărul care se putea prezenta în faţa unei tinere fete cu ceva extraordinar de interesant, căci Ivan era o natură diabolică. Acest diabolism, acest demonism al personalităţii lui Ivan era tocmai elementul care putea să stârnească pasiune în sufletul unei fete. Toată frumuseţea lui Alioşa nu putea stârni în ea decât o admiraţie curată, ireproşabilă din punct de vedere moral, dar atât. Ceea ce îşi dorea această fată, să fie chinuită, mistuită de pasiune, nu putea să fie stârnit în sufletul ei decât de un personaj cu suflet diabolic, cu suflet demonic, cum era Ivan. În general vorbind, atunci când e vorba de iubire erotică, nu de cea umană, creştină, în romanele lui Dostoievski aceasta e prezentată întotdeauna sub un aspect aproape infernal. În concepţia lui Dostoievski, iubirea erotică are ceva infernal, e întrupată în cele mai mari catastrofe, în dezlănţuiri pasionale ale cărnii. N-am greşi şi n-am exagera dacă am spune că Dostoievski e aproape gata să condamne ca un rău iubirea carnală dintre cele două sexe. Aceasta reiese din toate descrierile ce populează romanele lui Dostoievski. Acei care nu l-aţi citit încă, să nu vă închipuiţi că aveţi de a face cu ceva pornografic, însă nu există niciun scriitor – şi aici e excepţionala artă a lui Dostoievski – care să fi descris păcatele umane cu atâta învăluire şi cu atâta decenţă, încât oricine îi citeşte romanele fără să se poată simţi jignit, oricât de pasional ar fi fost descris amorul. În general vorbind, toate patimile pe care le descrie Dostoievski, cu toată culoarea lor infernală, sunt aşa de decent prezentate, cu expresii diferite, încât nu există nimic care ar putea să corupă, să seducă un suflet cast. Aceasta e caracteristica marii arte a lui Dostoievski, spre deosebire de romancierii de astăzi bunăoară, care din

mercantilism mai ales, caută să spună tuturor lucrurilor pe numele lor, cât se poate de vulgar, pentru a aţâţa pasiunea şi curiozitatea cititorilor care să alerge şi să le cumpere cărţile. La Dostoievski nimic

Nichifor Crainic din toate acestea nu există. Totul e prezent cu maximum de decenţă, ceea ce aproape nu mai întâlniţi astăzi.

Şi revenind la Alioşa: ce vrea să ne spună Dostoievski când îl descrie pe Alioşa în acest fel, chiar în ipostaza lui de îndrăgostit la vârsta de douăzeci de ani? El stârneşte admiraţie din partea unei fete, dar nu pasiune carnală. Aici tot Voliński observă că personajul acesta al lui Dostoievski vrea să simbolizeze tot ceea ce e instinct sănătos, fie trupesc, fie metafizic, în poporul rus. Şi atunci, în iubirea şi în visurile nevinovate pe care le clădeşte el pe seama unei căsătorii ce va fi în viitor, căsătorie însă care nu se face în roman, izbucneşte transfigurat însuşi instinctul fizic, bărbătesc al lui Alioşa care e în toate facultăţile sale trupeşti şi se bucură de cea mai ireproşabilă sănătate.

La drept vorbind, Alioşa, din punct de vedere fizic, e un tip de animal, v-aş putea spune. Din punct de vedere erotic, animalul e cel mai cast dintre făpturile pe care le-a făcut Dumnezeu. Acesta este însuşi instinctul erotic al lui Alioşa. El ştie că acest instinct nu se va satisface decât atunci când legea va îngădui, cum spune la un moment dat, descriindu-se pe el însuşi iubitei lui, Liza Poklakov.

Nu e nicio aberaţie în această concepţie a lui Dostoievski. Eu m-am ocupat o dată, într-o serie de lecţii la Chişinău, despre filosofia doctorului Nicolae Paulescu, care după modesta mea părere a fost cel mai mare filosof român. În filosofia doctorului Paulescu – aşa de puţin cunoscută şi vă recomand s-o citiţi-există un capitol care va îndreptăţi renumele de mare gânditor: capitolul său despre instincte.

Nimeni, dintre gânditorii europeni până la Paulescu, n-a dat o definiţie mai justă, mai ştiinţifică şi mai întemeiată a instinctelor, dar felul cum concepe el aceste instincte e cu totul acceptabil pentru concepţia noastră

creştină. În limbajul obişnuit, când spunem „instincte”, noi înţelegem partea rea din om.

Dacă citiţi filosofia lui Paulescu, veţi vedea că partea cea mai bună din omul fizic sunt aceste instincte. De ce? Savantul concepe prin instincte inteligenţa divină infuzată în natura organică a acestui om de însuşi Creatorul lui. De aceea aceste instincte au calitatea de a funcţiona ireproşabil. De ce bunăoară viaţa animalelor se petrece într-o ordine aşa de ireproşabilă? V-aţi întrebat vreodată? Paulescu răspunde magistral

Dostoievski şi creştinismul rus prin filosofia lui: fiindcă aceste animale nu se abat niciodată de la funcţia divină a instinctelor.

Toată viaţa lor e condusă de instincte, prin care el înţelege un fel de inteligenţă impersonală care, dăinuind în animale, judecă pentru ele, fără ca animalele să-şi dea seama.

E o cugetare prin urmare universală, vie, eternă, activă, care acţionează prin fiecare vietate a acestei lumi şi, dispensând aceste vietăţi de a cugeta ele personal, izbuteşte astfel să dea o viaţă organică, o viaţă vie şi ireproşabilă. Instinctul, prin urmare, după concepţia lui Paulescu, e această inteligenţă impersonală, infuzată de Dumnezeu în lumea organică, prin puterea căreia trăieşte ireproşabil.

Cu omul însă se schimbă treaba. Instinctul uman poate deraia, fiindcă omul, faţă de celelalte vieţuitoare ale naturii, are de la Dumnezeu privilegiul liberului arbitru. Fiind singura fiinţă în univers care poate uza de liberul arbitru şi care, prin urmare, poate dispune de el şi de libertatea lui, are în acelaşi timp şi posibilitatea de a transforma instinctele din el fie în bine, fie în rău. De cele mai multe ori, omul transformă instinctele sale în rău, le alterează în sensul rău, ceea ce constituie o deviere de la adevărata lor destinaţie. Această deviere spre rău a instinctelor creează în lumea umană infernul patimilor, după concepţia lui Paulescu. Însăşi definiţia patimii, este aceasta: devierea unui instinct de la funcţiunea divină.

Şi atunci înţelegeţi mai bine, în lumina acestei filosofii a instinctelor, concepţia pe care a pus-o Dostoievski în personajul acesta cu totul şi cu totul pur, Alioşa Karamazov. Însuşi instinctul erotic, una dintre laturile care îl caracterizează pe Dostoievski, trăieşte nealterat, în stare de puritate naturală în acest personaj, şi nu e capabil să devieze şi să taie în personalitatea eroului nostru acea tragică despicătură care alcătuieşte de cele mai multe ori conflictul dintr-un ego şi un alter ego, după profundele cuvinte pe care le-a rostit Sf. Apostol Pavel: „văd o altă lege în membrele mele, de care sunt îndemnat să fac răul pe care nu-l voiesc, iar nu binele pe care îl voiesc”. Alioşa Karamazov e un personaj scutit de această lege aproape fatală a membrelor noastre, ca să folosesc cuvintele Apostolului Pavel.

De aceea i se reproşează lui Dostoievski că n-a creat un om real, un om de toate zilele, ci un om ideal, o mare speranţă, cum zice Voliński

Nichifor Crainic însuşi: Alioşa Karamazov e o mare speranţă a lui Dostoievski pentru societatea creştină viitoare.

În lecţia următoare vom căuta să completăm cu celelalte elemente din roman această figură în care culminează opera sa.

Aliosa Karamazov

II

Continuăm astăzi să ne ocupăm de personalitatea lui Alioşa Karamazov, eroul prin excelenţă iubit de Dostoievski. Am făcut cunoştinţă în prelegerea trecută cu o parte din firea acestui adolescent. Vom căuta astăzi să-i scoatem în evidenţă încă o parte din trăsăturile sale sufleteşti, raportate la anumite fapte prin care Dostoievski îl defineşte. Am spus de la început că Dostoievski atrage atenţia cititorului asupra acestui erou, că e vorba de un om cu totul şi cu totul normal; e un om care n-are niciun fel de însuşiri excepţionale şi că tocmai în această normală mediocritate vede Dostoievski posibilitatea naturală de reformă a omului, posibilitate naturală la care, fără

îndoială, se adaugă forţele spirituale ale creştinătăţii, ale Bisericii.

André Gide, al cărui nume desigur că vă este cunoscut, fiind şi romancier, a scris între altele şi o carte despre Dostoievski. În paranteză fie zis, în Europa există un popor care într-adevăr, din cele ce scriu oamenii săi aleşi, se dovedeşte incapabil să înţeleagă celelalte popoare. Acest popor e poporul francez. Nu e niciun fel de pornire faţă de poporul francez şi de geniul francez, pe care toată lumea îl admiră, dar poporul francez, geniul francez îşi e atât de suficient, încât parcă nici nu are nevoie să se străduiască pentru a înţelege celelalte popoare. Eu nu am văzut critici francezi, bunăoară, care să dea dovadă că pot înţelege geniul altor popoare. E un lucru de altfel cunoscut şi de celelalte popoare. Gide a voit cu tot dinadinsul să scrie o carte în care să dea dovadă că el îl înţelege pe Dostoievski şi geniul rus, şi a scris o carte

Nichifor Crainic foarte slabă în care, după sforţări de 250 – 300 de pagini, observă şi el la sfârşit că, încercând să-l analizeze pe Dostoievski, s-a analizat mai mult pe el însuşi prin Dostoievski.

Cartea, într-adevăr, are o serie de observaţii foarte interesante, pentru că a Gide e un om foarte inteligent, are o inteligenţă foarte subtilă, dar în totalitatea ei e una dintre cele mai străine cărţi de firea lui Dostoievski, din câte s-au scris despre el, deşi între francezi nu s-a dat exemplul unei alte cărţi prin care un scriitor francez să se fi putut apropia de Dostoievski. Mai mult decât toţi mi se pare că s-a apropiat dl. Jacques Maritain, care n-a scris o carte specială, dar în câteva pasaje despre Dostoievski sau în notele despre textele sale dă dovadă de mult mai multă înţelegere decât dl. Gide, care nu înţelege nimic din Dostoievski, după cum dovedeşte în frumoasa şi preţioasa sa carte Defense de l-occident. În această carte, pe care v-o recomand, spune printre alte aberaţii şi pe aceasta: toţi marii reformatori ai omenirii, toate geniile omenirii au fost anormale, au dat dovadă de anormalitate şi că, prin urmare, dacă e vorba să vedem în Dostoievski un mare

reformator, aceasta se datorează anormalităţii lui; de aceea sunt preţioase ideile pe care ni le pune în faţă, de a reforma umanitatea, prin această anormalitate. Dl. A. Gide stăruie cu o subtilă şi suspectă satisfacţie asupra acestei anormalităţi, fiind el însuşi unul dintre cei mai detracaţi oameni din câţi trăiesc astăzi. Şi aici într-adevăr se glorifică pe sine, anormalitatea lui Dostoievski fiind cu totul de altă natură decât a domnului Gide, un distins discipol al lui Oscar Wilde.

Aceasta nu e o idee nouă a domnului Gide, care priveşte lucrurile foarte subiectiv. E o idee pe care veacul al XIX-lea a exprimat-o, cu un răspuns extraordinar pentru vremea aceea. Un evreu, Max Morday, a scris între altele o carte intitulată Degenerarea – tradusă pe vremuri şi în româneşte –, în care demonstrează că toate geniile reformatoare care au deschis căi noi omenirii au dat dovadă de anormalitate şi mai ales de degenerescentă.

Că un geniu nu e un lucru normal, aceasta e de la sine înţeles, dar că un geniu înseamnă neapărat degenerescentă, aceasta nu e deloc de la sine înţeles. Fiindcă un geniu este evident întotdeauna anormal, prin potentele maxime care sunt condensate în el, dar această anormalitate

Dostoievski şi creştinismul rus nu înseamnă deloc degenerescentă, ci, dimpotrivă, o normalitate ridicată până la maximum de posibilităţi ale spiritului uman.

Prin aceasta evident că un geniu întrece orice proporţii normale cu care e obişnuit spiritul nostru omenesc, dar această anormalitate e o supranormalitate, nu este o subnormalitate, adică o degenerescentă cum vrea să creadă cu mare plăcere, de altfel, dl. A. Gide, care el însuşi e un scriitor de un talent deosebit, dar nu un geniu.

Dostoievski, bolnav cum era, îşi dădea seama că boala lui nu e ceva recomandabil semenilor săi, şi atunci, neputându-se da pe sine exemplu – ştiţi că psihologia oamenilor mari e în special egocentrică, plăcându-le să se dea pe sine însuşi exemplu celorlalţi, să se creadă

exemplul suprem după care trebuie să se modeleze umanitatea – a căutat să pună în faţa umanităţii un alt exemplu, care să nu semene cu el. Alioşa Karainazov, asupra normalităţii căruia stăruie el aşa de intens şi de repetat, e o figură născută tocmai din regretul lui Dostoievski de a nu fi fost el însuşi ca Alioşa şi din dorinţa de a crea ceva cu totul normal, pe care să-l poată da ca exemplu sugestiv semenilor săi.

Alioşa, prin urmare, e conceput în contrast izbitor cu ideea pe care Dostoievski o avea despre sine. Unul din cuvintele pe care le spune el în legătură cu Alioşa e acesta: nu minunea naşte credinţa, ci credinţa naşte minunea; nu minunea exterioară condiţionează prin urmare credinţa noastră religioasă, ci credinţa noastră religioasă e aceea care face minunea.

Acest cuvânt îl spune Dostoievski pentru a caracteriza mai de aproape religiozitatea lui Alioşa, după ce printr-o serie de fapte şi împrejurări îi caracterizează normalitatea sa, perfecta sa sănătate trupească. Prin această cugetare, Dostoievski caută să ne definească normalitatea religiozităţii lui Alioşa şi îl pune, într-adevăr, pentru a-i încerca religiozitatea, în faţa unui lucru teribil. Stareţul Zosima, pe care Alioşa îl adora şi în cuvântul căruia credea cu toată puterea lui sufletească, moare. Mulţi, în timpul vieţii lui, îl crezuseră aproape un sfânt. Acum, cei care au venit de atâtea şi atâtea ori la el, ascultându-i sfaturile mântuitoare, sufletul acela spiritual care făcea atâta bine răspândindu-se în adieri în jurul lui, aşteptau într-adevăr în jurul cadavrului lui Zosima să se petreacă minunea. Ce minune aşteptau ei? Sfinţii, aşa ştiau aceşti oameni, nu putrezesc. Însă cu leşul lui Zosima se

Nichifor Crainic întâmplă un lucru groaznic: imediat după ce stareţul şi-a dat duhul, leşul lui intră în putrefacţie şi eliberează un miros insuportabil în chilia mănăstirească unde era aşezat.

Faptul acesta i-a clătinat pe mulţi în credinţa lor şi în încrederea pe care o avuseseră în puterea spirituală, duhovnicească a lui Zosima, dar l-a clătinat pentru

moment şi pe Alioşa. Se pare că Alioşa însuşi s-ar fi aşteptat ca veneratul duhovnic să nu putrezească, să fie un semn de la Dumnezeu că omul acesta a fost, dacă nu un sfânt, aproape un sfânt. Toată dragostea lui profundă pentru stareţ e contrariată prin această groaznică realitate, în lumina căreia trebuie să considere el acum moartea lui Zosima, nu însăşi semnificaţia învăţăturii lui.

E cu tot sufletul lui aproape de revoltă. Repetă, într-un moment de îndoială dureroasă, cuvintele aproape injurioase pe care fratele său Ivan Karamazov le spunea la adresa divinităţii, considerând nedreptăţile din lume. Nu-i lipseşte nici ispita în acest moment de descumpănire, de dezechilibru sufletesc, de îndoială tragică creată în sufletul lui de moartea lui Zosima şi putrefacţia în care intrase cadavrul. Ispita i se oferă imediat în forma amicului nostru Rahitin, seminaristul care, raţionalist din fire, încearcă să-i pună o serie de probleme, de chestiuni tocmai pentru a-i spulbera orice urmă de credinţă, profitând de momentele de îndoială. Neizbutind pe calea acestei ispitiri spirituale, Rahitin încearcă pe calea celei pasionale. Gruşenka, frumoasa prostituată care îi sedusese şi pe bătrânul Karamazov şi pe Mitea, fratele lui Alioşa, şi atâta lume din jurul ei, era foarte jignită că Alioşa nu-i acorda niciun fel de atenţie pasională, de aceea pune la cale seducerea lui Alioşa cu ajutorul lui Rahitin, pe care îl plătea pentru aceasta cu 25 de ruble.

Alioşa primeşte această propunere tocmai în momentul greu al îndoielilor sale, când cadavrul stareţului Zosima zăcea încă neîngropat, şi îi face Gruşencăi o vizită. Ea îl tratează cu şampanie, voind să-l ameţească, i se azvârle pe genunchi; era o femeie foarte seducătoare, însă în tot timpul acestei vizite, Alioşa se poartă cu atâta înaltă demnitate şi atât sentiment uman faţă de această prostituată care vrea să-l seducă, încât în cele din urmă, ea îi cade în genunchi, cerându-i iertare pentru ceea ce voia să facă cu el.

Niciun fel de ispită prin urmare, nici de ordin intelectual, care au sedus pe atâţia din eroii lui

Dostoievski, nici de ordin pasional, care

Dostoievski şi creştinismul rus au sedus cealaltă parte a eroilor lui Dostoievski, nu-l derutează pe Alioşa, cu toate că el se găsea într-un moment de crâncenă îndoială.

Cu acest sentiment de dreptate lezată – lui i se părea că Dumnezeu îl nedreptăţise pe stareţul Zosima, făcându-l de râsul lumii, prin această aşa de rapidă putrezire a trupului său –, cu acest sentiment de durere se întoarce seara la mănăstire, în jurul catafalcului stareţului. Aici are loc unul dintre cele mai frumoase, mai înalte şi mai semnificative capitole de literatură ce se pot citi vreodată; e faimosul capitol intitulat Nunta de la Cana, pe care Merejkovski îşi întemeiază aproape toată gândirea lui filosofică. Ce este această Nuntă de la Cana, faimoasă în toată literatura dostoievskiană? între pericopele evanghelice care se citesc la moartea unui monah, e şi aceasta cuNunta de la Cana Galileei, minunea prefacerii apei în vin. Pare aşa de ciudat, pare într-adevăr tot ce poate să fie mai paradoxal ca ideea de înmormântare să se apropie de ideea de nuntă. Când a intrat Alioşa, se citea tocmai această pagină din Evanghelie. Pe măsură ce ascultă, îşi face reflecţiile lui de om obosit. Când pasajul din Sf. Evanghelie se termină, Alioşa adoarme, dar dormind ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat această trecere în vis, nunta de la Cana Galileei continuă să se desfăşoare mai departe în somnul lui, trecând din Evanghelie direct în vis. Această nuntă îi apare deodată răsturnată în ordinea ei supranaturală; îl vede pe stareţul Zosima, vesel, petrece împreună cu ei, bea el însuşi din vinul care se obţinuse din apă şi este de o cerească veselie; cu această veselie îl întâmpină pe Alioşa şi îl îndeamnă să privească şi el strălucirea de soare a mirelui acestei lumi, care participă la nuntă.

După această scenă cu visul şi această viziune magnifică a unei nunţi cereşti, a unei nunţi răsfrânte dincolo, în lumea supranaturală, Alioşa se deşteaptă şi nimic din îndoiala lui de mai înainte nu mai e în sufletul lui. Iese afară în noapte; era un cer înstelat, cum rareori se

poate vedea, o noapte clară, albastră, în care însuşi pământul se sărută cu cerul, şi în această noapte sufletul lui se desface într-un înalt extaz de religiozitate, fără nimic anormal sau excepţional în el. Orice urmă de îndoială dispăruse din sufletul acestui tânăr şi acum lucrurile i se păreau că îşi au mersul lor normal şi că stareţul Zosima n-a fost deloc nedreptăţit, căci Dumnezeu a făcut ca trupul lui să putrezească imediat.

Nichifor Crainic

Ce legătură este între această nuntă de la Cana Galileei şi între faptul groaznic al putrezirii trupului stareţului Zosima? Şi care e adevărul pe care îl exprimă Dostoievski aici, când prin acest vis, prin această nuntă ne face să credem că sufletul lui Alioşa s-a împăcat cu totul? Este acea idee din Evanghelia de la Ioan, care îi plăcea atât de mult lui Dostoievski şi pe care o citează atât de des şi prin gura stareţului Zosima, dar şi direct, foarte deseori în cugetarea lui: „Dacă bobul de grâu plantat în pământ nu putrezeşte, el rămâne sterp; dar dacă bobul de grâu aruncat pe pământ putrezeşte, atunci dă roadă multă”. Aici e ideea marii transfigurări care stă de fapt la baza întregului creştinism, căci ce este în esenţă creştinismul, decât această transfigurare a naturii către o ordine supranaturală?

Prima minune pe care Mântuitorul a săvârşit-o în activitatea sa pământească a fost această transformare a apei în vin, această supranaturalizare a vieţii, a naturii însăşi. De ce a făcut această transformare a apei în vin? Pentru ca lumea să aibă mai multă bucurie, a trebuit ca divinul învăţător să transforme apa în vin. În viziunea pe care o are Alioşa, a acestei nunţi cereşti, luminată de o bucurie care a fost dată prin sorbirea vinului, îl vede în cer pe stareţul Zosima şi atunci ce importanţă mai avea faptul că trupul lui intrase deja în putrefacţie? Când, în credinţa lui, Alioşa îl vedea dincolo, transformat total, supranaturalizat, trecut din ordinea pământească în ordinea cerească, atunci tocmai această putrefacţie îşi capătă sensul ei adevărat, ca bobul de grâu care trebuie

întâi să putrezească, pentru ca din el să se ridice lujerul fraged ce va purta roadă mult mai departe.

Acesta e sensul apropierii dintre nunta de la Cana Galileei şi faptul groaznic al putrezirii lui Zosima pe catafalc, apropiere pe care o face Dostoievski tocmai pentru a defini mai clar pentru noi credinţa şi natura credinţei religioase a lui Alioşa.

O altă scenă tot aşa de semnificativă, care completează personalitatea lui Alioşa, e aceea a copiilor; n-am să vă povestesc această scenă. E iarăşi una dintre cele mai frumoase şi mai sfâşietoare bucăţi ce se pot citi. E povestea acestui lliuşa, un copil de şcoală care, pentru a apăra onoarea părintelui său, ajunge în cele din urmă să se îmbolnăvească şi să moară. Colegii de şcoală, care îl prigoniseră şi îl batjocoriseră pentru că avea un tată infam, cu nume rău, sub influenţa

Dostoievski şi creştinismul rus iubirii lui Alioşa Karamazov, un fel de apostol al acestor copii, se adună în jurul patului sărac unde zăcea Iliuşa şi treptat, treptat, sufletele lor se transformă complet, asistând şi participând la suferinţa prietenului lor de şcoală.

Alioşa îşi începe misiunea lui de creştin în lume prin aceşti copii: îi face să participe la toată desfăşurarea bolii lui I liuşa şi a înmormântării lui, iar ei participă cu un entuziasm într-adevăr extraordinar, care te covârşeşte pe tine, cititor.

De unde aceşti copii îşi arătaseră înainte, în cea mai mare parte, latura meschină care e în fiecare din noi, chiar dacă suntem copii, treptat, treptat, încălziţi de flacăra acestei realităţi a vieţii lui Iliuşa, a suferinţei şi morţii lui, se dezvoltă în ei un elan nemăsurat de iubire şi de emoţie: unul pentru alţii şi toţi pentru Iliuşa, la un loc. Ei duc coşciugul pe umeri, de unde până atunci îl bătuseră cu pietre; fac tot ce trebuie la o înmormântare. Se repetă, în altă formulă, scena copiilor pe care o cunoaştem din viaţa prinţului în Elveţia. E foarte semnificativă pentru cugetarea lui Dostoievski această repetiţie şi această insistenţă asupra copiilor. Alioşa le ţine şi o cuvântare,

după ce piatra a fost pusă peste micul mormânt al nefericitului Iliuşa. Ce credeţi că le vorbeşte Alioşa cu această ocazie copiilor? Să nu vă aşteptaţi la niciun fel de gândire profundă şi surprinzătoare, nici la vreo interpretare uimitoare sau genială a morţii, fiindcă ne găsim în faţa morţii. Tot ce le vorbeşte Alioşa acestor copii, el însuşi fiind abia un adolescent, e o bună amintire pe care trebuie s-o păstreze despre tovarăşul lor. Aceasta e toată filosofia acestor tinere vieţi, pe care le-o recomandă Alioşa, în faţa morţii: o bună amintire pe care trebuie s-o păstreze despre prietenul lor, pentru că cel mai bun lucru ce se poate avea în viaţa aceasta e o bună amintire, ca prin ea continuu să ne putem noi înşine îmbuna în orice moment. Daţi-mi voie să cred cu Dostoievski că e una din cele mai adânci înţelepciuni ce se pot recomanda în viaţă.

Nu e întâia oară când întâlnim această idee la Dostoievski. De altfel are nu numai o semnificaţie unică şi imediată, ca în cazul lui Alioşa şi al copiilor din jurul său, dar capătă un sens adânc infinit, un sens metafizic.

Vă aduceţi aminte de Visul unui om ridicol, poemul acela filosofic care aruncă o lumină magistrală asupra întregii concepţii de

Nichifor Crainic viaţă a lui Dostoievski – acolo e vorba de amintirea prin vis a paradisului care a fost odinioară pe acest pământ şi pe care păcatul omului l-a veştejit şi l-a deteriorat. Dostoievski numeşte acest paradis Arcadia, după elinii vechi Arcadia fericită, şi aceasta revine necontenit în gândirea lui Dostoievski. Această amintire a paradisului e prezentată şi în filosofia stareţului Zosima, atunci când vorbeşte de fratele său muribund, care preţuia atât de mult ciripitul păsărilor, tremurul fraged al frunzelor. Toate aceste lucruri, lumina care străluceşte în ochii atât de frumoşi şi nevinovaţi ai copiilor, sunt sugestii sau rămăşiţe pe care această lume le mai are dintr-un mare lucru care a fost odată şi care nu mai este; sunt ca nişte fragmente rătăcite ale acestui rai terestru de odinioară, acum deteriorat, toate aceste lucruri frumoase şi gingaşe prin excelenţă ale acestei lumi: un ciripit de

pasăre, un tremur de frunze sau ochii copiilor nevinovaţi sunt sugestii ale acestei lumi superioare pe care sufletul nostru o doreşte necontenit. Sunt prilejuri ale unor profunde şi negrăite amintiri, care zac în fundul sufletului nostru omenesc.

De ce sufletul omenesc e atât de neîmpăcat în lumea în care trăieşte astăzi? Fiindcă în adâncul lui zace această amintire a unei fericiri care a fost odinioară şi pe care acest suflet o doreşte din nou.

Iată ce înţelege Dostoievski printr-o bună amintire pe care trebuie s-o păstrăm în sufletul nostru. Din felul în care e rostită de Alioşa, Dostoievski adânceşte această infinită perspectivă metafizică, religioasă a vieţii noastre pământeşti şi o pune în legătură cu însăşi moartea.

Şi acest lucru are semnificaţie în cugetarea lui Dostoievski, fiindcă moartea pentru cugetarea lui religioasă e tocmai această putrefacţie a bobului de grâu, din care va trebui să izbucnească, după procesul acestei putrefacţii, planta cea nouă a omului transfigurat, a omului nemuritor.

Imaginea, cum vă aduceţi foarte bine aminte, e a Apostolului Pavel care, luând versetul cu bobul de grâu din Sf. Evanghelie, dezvoltă mai departe această imagine magnifică a realităţii terestre, alături de realitatea supraterestră.

Ideea această de bună amintire, afirmată în faţa morţii, e recomandată unor copii şi aceasta e iarăşi senini ficativ pentru cugetarea lui Dostoievski. Am văzut puţini dintre eroi care să se transfigureze în

Dostoievski şi creştinismul rus decursul evoluţiei lor, în cărţile lui Dostoievski. Probabil că el credea puţin în puterea de transformare a eroilor săi maturi, dar fără îndoială că el credea cu toată tăria în posibilitatea de transformare a acestei lumi prin copii, prin generaţia tânără. Copiii aceştia sunt aproape îngeri care apar din mijlocul tainei ce ne înconjoară la lumina acestei existenţe. Dacă noi putem să-i păstrăm necorupţi de răutatea acestei lumi, dacă ei ar putea să crească prin urmare, cu toată

bunătatea primordială pe care o aduc ei din misterul de dincolo de această viaţă, fără îndoială că o astfel de generaţie ar putea să reliefeze dintr-odată ceea ce Dostoievski numeşte raiul pe pământ; ar putea, prin urmare, ca prin ei viaţa să se realizeze din nou pe aceleaşi temeiuri ale iubirii instinctive, ale iubirii care circulă ca seva în plante, şi pe care Dostoievski o concepe ca asistând şi dominând cu lumina ei infinită şi dumnezeiască paradisul de odinioară. Încă o dată, Dostoievski crede că raiul pe pământ se poate realiza; crede, prin urmare, că această mâhnire, această nepotolire, nemulţumire a sufletului nostru cu situaţia în care se găseşte, cu realităţile date în care trăim, înseamnă posibilitatea ca amintirea din adâncul sufletului nostru să se transforme într-adevăr în raiul pe pământ, să ajungem din nou la ceea ce au trăit primii oameni direct şi ceea ce credem noi că a rămas numai o obscură, frumoasă şi atât de dureroasă amintire a subconştientului nostru.

Dostoievski spune, la sfârşitul poemului său Visul unui om ridicol, că raiul pe pământ e o chestiune de ore şi de zile; în momentul când oamenii ar înţelege şi ar voi să se iubească între ei, prin urmare în momentul când în umanitatea întreagă ar izbucni acel element al bunătăţii primordiale, în care Dostoievski crede cu toată puterea lui şi care e înăbuşită sub răutatea oamenilor, s-ar putea realiza raiul pe pământ.

Totul, zice el, e o chestiune de voinţă a omului, dar, încă o dată, această voinţă a omului trebuie să fie ajutată de Dumnezeu. Dostoievski e un cugetător eminamente religios. Cu această credinţă apocaliptică în posibilitatea de transformare a omului, de realizare a raiului care a fost odată pe pământ, culminează gândirea sa religioasă.

Încheiere

Din prelegerile făcute până acum am putut să ne dăm seama de multiplicitatea problemelor pe care le ridică gândirea literară a lui Dostoievski. Dar aşa cum a fost anul acesta cursul, adică un rezumat a ceea ce trebuia să zic, cred că v-aţi dat seama de un lucru: ce arzător de actuală

este gândirea lui Dostoievski. Niciun scriitor de talia lui nu e atât de actual în tot complexul gândirii lui. 1 s-a spus profetul revoluţiei ruse, în sensul că el a descris cu anticipaţie catastrofa rusă. Dacă Dostoievski e profetul catastrofei ruse, eu cred că nu e niciun motiv să ne îndoim că acelaşi Dostoievski, pentru aceleaşi motive care zac în forţa genialităţii sale, poate fi profetul renaşterii creştine în Rusia. Căci în aceasta stă genialitatea unui mare scriitor, a unui mare artist, a unui mare gânditor, să anticipeze pentru un timp evoluţia spiritului, cel puţin din ţara lui. Nu există geniu decât în măsura în care acest geniu este un Rawnbrecher, un spărgător de drumuri noi, un deschizător de perspective noi înaintea spiritului uman, şi Dostoievski fără doar şi poate este unul din aceste mari genii, deschizător de largi perspective în faţa umanităţii. În prima parte a prelegerilor pe care i le-am închinat s-a putut vedea că acest gânditor complet pune unul din cele mai veridice, mai adânci şi mai reale diagnostice ce se puteau pune societăţii noastre moderne. În ce constă răul de care suferă această societate, Dostoievski a spus-o în magistralele lui analize pe care le cunoaştem din această primă parte a prelegerilor noastre. Şi apoi, în a doua parte, gândirea lui constructivă dă şi soluţii prin care lumea s-ar putea mântui din răul

Nichifor Crainic catastrofal de care suferă astăzi. Fiindcă ceea ce spune Dostoievski este valabil pentru Rusia şi pentru întreaga societate omenească modernă. Nimeni n-a analizat mai adânc decât el această societate umană modernă în lumina concepţiei creştine, căci aceasta este nota specifică a geniului lui Dostoievski. Am spus că această analiză o face prin metoda lui antropologică, adică prin analiza sufletului omenesc înainte de toate. Ceea ce critică el este răul pe care el îl descoperă în compoziţia sufletească a omului modern. Ceea ce vrea să construiască nou prin reforma societăţii moderne este binele, sunt firele de aur pe care le descoperă sub acest rău şi pe temeiul cărora crede el să poată dezvolta viitoarea societate creştină, în care binele să triumfe. Această actualitate a

gândirii lui Dostoievski poate fi privită din mai multe puncte de vedere, şi din punct de vedere politic, şi din punct de vedere social, şi din punct de vedere filosofic, şi din punct de vedere pedagogic, dacă vreţi. Să luăm de pildă această actualitate a ei din punct de vedere filosofic.

În ce constă răul după Dostoievski? în deplasarea de valori de la realitatea vieţii la umbra ei, deplasare pe care a efectuat-o inteligenţa discursivă sau raţiunea individualistă. În inteligenţa care funcţionează pentru inteligenţă şi care fabrică valori alături de realitate, Dostoievski vede prima mare eroare în care a căzut omul modern. În acel poem filosofie, Visul unui om ridicol, care sintetizează întreaga lui concepţie despre lume, el spune lămurit că marea eroare în care a căzut omul modern este aceasta: de a preţui mai mult cunoaşterea vieţii decât viaţa însăşi, cunoaşterea legilor fericirii mai mult decât fericirea însăşi.

E caracteristică această deplasare şi pentru filosofie, şi pentru ştiinţa modernă. Inteligenţa, raţiunea, judecând, funcţionând prin ea, e în stare să justifice orice, şi în această diabolică putere stau unele dintre relele vieţii moderne. Gândiţi-vă mai bine la acest lucru, şi pentru ca el să nu vi se pară paradoxal, de pildă ce înseamnă avocatura? Avocatura este acel exerciţiu al raţiunii prin care omul caută să justifice orice, indiferent dacă acest orice este răul sau binele, dar mai ales ea caută să justifice ceea ce este rău. Ei bine, răul acesta avocaţial a devenit o funcţie a raţiunii nu numai aplicată în domeniul juridic, dar aplicată în domeniul filosofic şi în domeniul ştiinţific, căci aceasta interesează în primul rând. Dacă bunăoară pe temeiurile ştiinţifice s-a putut crea, cu

Dostoievski şi creştinismul rus

O logică destul de impresionantă, o morală ştiinţifică ce făcea apologia stâncii Tarpeice (e morala lui Ernst Haeckel), dacă s-a putut ajunge la această absurditate, este pentru că inteligenţa a funcţionat dezlipită de taina eternă a vieţii şi suspendată în vânt, a funcţionat ca inteligenţă pentru inteligenţă, numai pentru deliciile

intelectuale pe care ea putea să şi le procure prin propriile ei mijloace. Dacă filosofia modernă a ajuns să justifice pesimismul şi pesimismul aplicat a cărui ultimă concluzie este sinuciderea, această eroare se datorează funcţiei detaşate de viaţă a inteligenţei.

Dacă pe baze ştiinţifice aceeaşi inteligenţă a ajuns să susţină aşa-zisele adevăruri freudiste sau aşa-zisele adevăruri şi mai mari ale doctorului Magnus Hirschfeld de la Berlin, arse spre marele regret al coreligionarilor săi din România, înţelegeţi ce înseamnă erorile la care poate să ajungă o inteligenţă detaşată de taina vieţii şi de scopurile eterne pe care viaţa le are.

În prima fază de forţă critică a concepţiei lui Dostoievski, inteligenţa, prin urmare raţiunea luată în sine, dezlegată de viaţă, apare ca o blestemată fabrică de rele, ca mijloc prin care valorile conducătoare în viaţa modernă se falsifică necontenit, deplasându-se de la esenţial şi de la primar către secundar. Reamintesc ce-am spus într-una din aceste prelegeri: atitudinea pe care o ia Dostoievski faţă de ceea ce lui i se pare că reprezintă prin excelenţă funcţia nefastă a raţiunii în cartezianism.

1 van Karamazov, întruparea acestui spirit euclidian al raţiunii discursive, repetă el însuşi, fără să citeze numele autorului, faimosul dicton al lui Descartes: „cogito, ergo sum”, la care concepţia pozitivă a lui Dostoievski îi opune formula în care se sintetizează gândirea stareţului Zosima: „Sunt să iubesc”, formula în care se cuprinde însăşi esenţa vieţii, fiindcă această esenţă a vieţii nu este cogito, ci este sunt; cogito e o valoare secundară, fiindcă întâi sunt şi pe urmă gândesc, şi afirmaţia aceasta: sunt şi prin urmare destinul meu e să iubesc, e corectura genială pe care Dostoievski o face la eroarea comisă de raţiunea discursivă. Dacă avem să căutăm o apropiere între felul de a gândi al lui Dostoievski şi filosofia contemporană, gândul ne duce imediat la filosoful Henri Bergson. E o mare apropiere între spiritul bergsonian şi spiritul dostoievskian, o apropiere absolut incidentală, fiindcă eu cred că nici Bergson nu l-a cunoscut pe Dostoievski atunci

când şi-a formulat primele elemente ale

Nichifor Crainic filosofiei lui, şi aici nu încape nicio discuţie, Dostoievski nici n-a bănuit măcar existenţa lui Henri Bergson, a cărui filosofie nu apăruse încă pe vremea lui. Dar în procesul acesta de demascare a erorilor raţiunii discursive se găsesc amândoi braţ la braţ, în aceeaşi atitudine. Partea de critică a filosofiei bergsoniene nu e decât un denunţ magistral al erorilor săvârşite de inteligenţa discursivă.

Deosebirea constă în faptul că acest proces se petrece la Bergson după metoda filosofică, iar la Dostoievski se petrece după metoda creatoare a marelui artist, care domină întotdeauna geniul său. În ce constă, după Bergson, eroarea aceasta a inteligenţei discursive? Inteligenţa discursivă nu lucrează, zice Bergson, cu lucruri, ci cu idei despre lucruri, cu concepte despre lucruri. Ce e conceptul? E o umbră vagă a lucrului, o abstractizare a acestuia.

Aici se concepe falsificarea care dă naştere, pe urmă, întregului sistem filosofic clădit de inteligenţa discursivă. Aceasta nu poate clădi decât o observaţie generalizată; plecând de la conceptul lucrurilor şi nu de la lucrurile înseşi, formulează generalizări. Lucrurile sunt diverse în realitate. Inteligenţa discursivă însă nu poate lucra niciodată cu diversitatea lucrurilor. Aceasta o încurcă teribil; realitatea o încurcă prin urmare, pentru că realitatea e aceea care e aşa de diversă şi atunci e un fel de repulsie, dacă voiţi, pe care o are în faţa realităţii aşa de variate. Pentru a putea lucra, inteligenţa discursivă caută notele comune ale lucrurilor, ceea ce e comun, prin urmare, în toate lucrurile sau, mai bine zis, ceea ce e comun în conceptele despre lucruri. Pe acest fond comun îşi clădeşte inteligenţa discursivă generalizările. Ce se întâmplă însă? Esenţa fiecărui lucru e nota lui comună cu toate celelalte lucruri sau e nota specifică, particulară a fiecărui lucru? După Bergson, esenţa fiecărui lucru e ceea ce e particular în lucruri, nu ceea ce e general. Şi atunci inteligenţa discursivă, lucrând numai cu ceea ce e general,

prezintă numai raporturile exterioare din lucruri, elaborând astfel o foarte palidă şi depărtată imagine a realităţii adevărate. Cu cât inteligenţa e mai abstractă, cu atât elaborările ei sunt mai înalte şi mai sintetice, cu atât concluzia la care ajunge imaginea filosofică pe care o creează ea despre lume e mai depărtată de realitatea vieţii.

Fiindcă, încă o dată: această inteligenţă discursivă, folosind numai notele comune ale lucrurilor, lucrează, prin urmare, numai cu

Dostoievski şi creştinismul rus aparenţele lor, uitând acest fals mare pe care îl dă filosofia discursivă şi făcând aceeaşi deplasare de la esenţial, de la primar către secundar, pe care o demască Dostoievski. Ce soluţie găseşte Bergson pentru cunoaşterea adevărată a realităţii? Soluţia lui Bergson e, cum ştiţi, cunoaşterea intuitivă în locul celei discursive. Prin această cunoaştere intuitivă, pretinde Bergson, putem pătrunde direct în inima lucrurilor, în esenţa lor, în ceea ce e particular, original şi dat o singură dată în fiecare lucru. Ce este această cunoaştere intuitivă în filosofia lui Bergson? Ce e intuiţia bergsoniană? Intuiţia, spune Bergson, e instinctul reflectat în conştiinţă; e puterea aceasta directă prin care, suspendând raţiunea discursivă, putem lua direct contact cu inima lucrurilor, şi chiar atunci când nu putem să spunem ce e acest contact, îl trăim. Şi aici, în partea constructivă a filosofiei bergsoniene, găsim o profundă asemănare cu Dostoievski. În cugetările stareţului Zosima se află, între altele, această cugetare: iubiţi fiecare lucru în parte, fiindcă prin această iubire veţi pătrunde în taina care zace în toate lucrurile. Prin iubire, ca mijloc de cunoaştere aplicat fiecărui lucru, putem pătrunde în taina lor, fiind o forţă foarte asemănătoare, dacă nu identică, cu ceea ce înţelege Bergson prin intuiţie; acelaşi instinct, dacă vreţi, ajuns la conştiinţa de sine, din teoria cunoaşterii intuitive bergsoniene. Pătrunderea aceasta în esenţa lucrurilor pe cale intuitivă nu e, fireşte, o idee pe care să o fi descoperit Dostoievski şi nici Bergson. E o idee

veche. O cunoaştem în primul rând din vechea filosofie greacă şi în special din filosofia lui Platon: e teoria et osului platonic. O găsim apoi dezvoltată în filosofia lui Dionisie Areopagitul, atât de apropiată de a lui Platon, un gânditor pe care vi-l recomandăm, cu toată insistenţa, pentru ca să puteţi ajunge cu ajutorul lui la esenţa gândirii creştine mistice. După Dionisie Areopagitul, el însuşi un neoplatonician, cum se zice de obicei, dar nu se ştie precis dacă a fost contemporan cumva cu Plotin sau ulterior lui (unii cred că ar fi trăit în veacul al V-lea, al VI-lea; e o chestiune cu desăvârşire nedezvoltată în istoria filosofiei şi a religiei, dar, în orice caz, Dionisie Areopagitul nu e plotinian, ci platonician, întrucât sunt elemente din filosofia lui Platon sudate, contopite în concepţia creştină a gândirii lui), universul spiritual are doi poli: un pol în zenitul spiritual şi celălalt în nadirul spiritual. Aceşti doi poli sunt două mari focare de iubire. Să zicem că în zenit e focarul de iubire divină, e Dumnezeu

Nichifor Crainic însuşi, iar jos, la marginea opusă a universului, în nadir, e focarul de iubire umană. Între aceste două focare de iubire există o necontenită atracţie: cele două focare de iubire tind unul către altul; e prin urmare un elan de sus în jos, de la Dumnezeu către om, un elan al iubirii, al îmbrăţişării, şi un elan de jos în sus, al iubirii omeneşti către Dumnezeu, în aceeaşi dorinţă de îmbrăţişare. În aceste două puteri de atracţie stă însăşi esenţa lumii şi a vieţii, după filosofia lui Dionisie Areopagitul. Adevărul mistic pe care îl exprimă această filosofie de flacără şi de lumină e, de fapt, acelaşi adevăr pe care îl rostise mai înainte şi Sf. Apostol Pavel, vorbind despre cele trei mari virtuţi creştine: credinţa, nădejdea şi dragostea, care e mai mare decât toate. După Apostolul Pavel, dragosteae principiul universului nostru spiritual. Dacă analizăm

— Şi dacă Dumnezeu ne ajută, vom analiza în cursul de anul viitor – gândirea diferiţilor mari mistici creştini, vom descoperi că această idee de dragoste atotcuprinzătoare şi atotînţelegătoare este esenţa oricărei

cugetări şi oricărei vieţi mistice. În analizele geniale pe care le face vieţii mistice un gânditor, el însuşi mistic, cum a fost Jean de la Croix, sau pe numele lui adevărat, Juan de la Cruz, fiindcă e spaniol, iubirea joacă acest suprem rol de înţelegere a omului pentru Dumnezeu şi a lui Dumnezeu pentru om. Extazul mistic, care e suprema îmbrăţişare a acestor două tendinţe de dragoste, din creştetul cerului spre pământ, de la Dumnezeu spre om şi de la om spre Dumnezeu, extaz care e ciocnirea de lumină a acestor două puteri ce se întâlnesc laolaltă, e caracterizat tocmai ca o îmbrăţişare a iubirii, ca o nunt & spirituală, cum zic cei mai mulţi dintre mistici. Ştiinţa mistică e numită ştiinţa prea fericiţilor, ştiinţa sfinţilor, fiind cunoaşterea lui Dumnezeu faţă către faţă, direct. Această cunoaştere presupusă din ordinea supranaturală a lucrurilor constă după moarte din raportul de dragoste ce se stabileşte între Dumnezeu şi fericiţii care îl pot vedea faţă către faţă. În ordinea supranaturală, forţele celelalte ale religiei încetează, credinţa încetează de a funcţiona, fiindcă nu-şi mai are rost, încetează de a mai funcţiona şi speranţa. Ceea ce nu încetează niciodată să existe în ordinea supranaturală e dragostea. De aceea dragostea e mai mare decât toate, în ordinea supranaturală, dragostea supravieţuieşte tuturor virtuţilor mari care reglează viaţa noastră pe acest pământ. Extazul mistic nu e

Dostoievski şi creştinismul rus decât un moment, o scânteie fugitivă, o clipă din această supremă cunoaştere a lumii fericiţilor.

Prin urmare, suprema formă de cunoaştere, după orice gânditor mistic şi după orice mare mistic care a trăit în acest adevăr, este iubirea, nu inteligenţa, fiindcă inteligenţa mai ales se mortifică în ceea ce Juan de la Cruz numeşte noaptea obscură. Dincolo de această noapte obscură funcţionează dimineaţa strălucitoare de cunoaştere faţă către faţă a lui Dumnezeu, numai prin iubire, lată ce rol joacă iubirea în ordinea cunoaşterii omeneşti. De aceea spuneam că această idee nu-i aparţine lui Dostoievski. E însă o idee eminamente mistică şi

profund creştină; prin dragoste putem descoperi adevărata esenţă a lucrurilor şi dragostea; prin urmare, e calea fără greş care ne poate duce la cunoaşterea ei.

Pentru acest principiu de cunoaştere – şi vă rog să nu înţelegeţi cunoaştere în sensul inteligenţei discursive, cunoaştere prin concept, ci cunoaşterea prin care trăim în noi esenţa lucrurilor din afara noastră – estetica germană are un cuvânt care a fost foarte mult discutat şi care se potriveşte şi aici foarte bine. Cum putem înţelege opera de artă? O putem înţelege, zice această estetică, prin „Einfuhlung”, o transpunere a noastră în esenţa operei de astăzi, şi prin „Einfuhlung” luăm noi cunoştinţă de această esenţă. „Einfuhlung” e o transformare a noastră înăuntrul operei de artă, pentru a o trăi. Ei bine, acest fel de pătrundere directă în esenţa lucrurilor e iubirea ca forţă de cunoaştere, aşa cum înţelege Dostoievski sau, în acelaşi timp, aşa cum o înţelege Bergson. Să iau un exemplu care îmi vine acum în minte, pentru a face mai plastică această idee. Treci pe stradă şi întâlneşti un cerşetor. Dacă funcţionează inteligenţa ta raportată la acest cerşetor, vei găsi că cerşetorul acesta e foarte incomod pe străzi; îi incomodează pe trecători, e inestetic şi contrazice în totul legea lui Trancu-Iaşi, făcută împotriva cerşetorilor de pe străzi. E foarte raţional, nu? Şi preocupat, treci mai departe la treburile tale; dar aceasta e cunoaşterea inteligenţei noastre discursive. Dar dacă, desfăcut puţin de preocupările tale, tu, care mergi pe stradă, te apleci un moment cu toată atenţia sufletului asupra acestui cerşetor şi dacă te transpui un moment în el. trăind toată neagra mizerie a acestui cerşetor, imediat, instantaneu se petrece ceva emotiv, o emoţie în tine: bagi mâna în buzunar şi-i dai banul după care a întins-o el pe a

Nichifor Crainic lui. Cam aceasta e cunoaşterea directă prin iubire, cunoaştere care e o trăire a noastră în ceilalţi şi o transpunere a noastră în însăşi esenţa lucrurilor.

Dacă prin raţiunea discursivă ne putem face o imagine aşa de palidă şi de deviată despre lumea sensibilă,

fiindcă această imagine e întemeiată numai pe raporturile exterioare pe care noi le stabilim între lucrurile lumii sensibile, în esenţa lumii suprasensibile nu putem ajunge niciodată pe calea inteligenţei discursive, ci numai pe calea aceasta a pătrunderii lăuntrice prin marea şi atotputernica putere a iubirii care, încă o dată, e singura forţă, suprema forţă de cunoaştere a realităţilor, fie această realitate din lumea sensibilă, fie din ordinea lumii suprasensibile.

Ideea aceasta, zic, e esenţa oricărei doctrine mistice, de acum şi de întotdeauna. Prin această teorie a cunoaşterii pe care o putem clădi din doctrina lui Dostoievski, el se clasează dintr-odată în ordinea marilor gânditori mistici. Aţi văzut că, vrând-nevrând, pentru a căuta să-l caracterizez cât de sumar în faţa dumneavoastră, a trebuit să mă întorc la Platon, la Dionisie Areopagitul, şi dacă ar fi să-i căutăm filiaţia, trebuie să ne ducem numai la gânditori care stau pe această linie. Aţi văzut că această atitudine a lui Dostoievski e opusă frontal cugetării discursive „cogito, ergo sum” a lui Descartes. Descartes e filosoful care în epocă a fost considerat de lumea apuseană şi în special de catolicism un filosof eminamente catolic. De ce? Catolicismul reprezintă în special, ca putere de gândire, această atitudine de îmbrăţişare a funcţiei inteligenţei discursive. În cea mai mare parte, filosofia scolastică e opera acestei inteligenţe discursive, iar filosoful eminamente catolic, doctorul suprem al Bisericii catolice în filosofie, e Toma de Aquino, a cărui gândire întreagă e întemeiată pe inteligenţa discursivă şi care, atunci când e să se reazeme pe marii cugetători clasici, trebuie să recurgă întotdeauna nu la Platon, ci la Aristotel, fiindcă Aristotel însuşi e din ordinea gânditorilor care străbat calea cunoaşterii prin mijlocul raţiunii discursive. Şi aici e o mare deosebire pe teren filosofic între Ortodoxie şi între catolicism. Filosofia catolică a pus preţul principal întotdeauna pe inteligenţa discursivă; filosofia creştină ortodoxă a pus întotdeauna preţ pe cealaltă inteligenţă, pe celălalt fel de cunoaştere,

prin intuiţia dragostei atotcuprinzătoare. E o mare deosebire care din

Dostoievski şi creştinismul rus punct de vedere filosofic stă între noi, ortodocşii, şi catolici. Încă o dată şi din acest punct de vedere prin urmare, prin atitudinea lui faţă de problema cunoaşterii, prin soluţia pe care o dă el acestei probleme, cunoaşterea prin iubire, Dostoievski e un gânditor eminamente ortodox. El se aşază în linia marilor gânditori mistici, începând de la Dionisie Areopagitul, trecând prin toţi cugetătorii clasici ai patrologiei creştine ortodoxe, până la cei moderni, ajungând la genialul Simeon Noul Teolog, la care găsim aceeaşi idee, şi până la gânditorii de astăzi, care la rândul lor s-au născut din şcoala lui Dostoievski, caNicolae Berdiaev, S. Pecerski, Nicolae Arseniev, Pavel Florenski, Karsavi şi chiar Merejkovski şi atâţia alţii ale căror nume circulă astăzi, toţi formaţi în spiritul dostoievskian şi care laolaltă creează şcoala religioasă dostoievskiană, născută din marele geniu de care ne-am ocupat.

Interpreţi ai romanului Fraţii Karamazov au văzut în acest roman ceva mai mult decât personajele întrupate în el: au văzut simboluri. Cei trei fraţi Karamazov sunt trei simboluri ale celor trei Rusii. Dmitri Karamazov, un pasionat dezordonat în care domină pornirile primitive necultivate, e simbolul acelei Rusii primitive, în stare de natură, în care toate forţele vieţii colcăie şi se cheltuiesc în cea mai mare dezordine. E Rusia în care n-au intrat încă puterile coordonatoare ale culturii.

Al doilea frate, mai mic decât acesta, I van Karamazov, reprezintă Rusia intelectuală sau filosofică, a cărei gândire o cunoaştem astăzi, influenţat până la aservirea totală de filosofia occidentală, de gândirea euclidiană, aşa de catastrofală cum o concepe şi cum o critică Dostoievski. Ivan e simbolul acestei Rusii raţionaliste, care a ajuns la catastrofa socială şi politică prezisă de Dostoievski cu 60 – 70 de ani mai înainte. Şi acum tot ce se face în Rusia pentru a distruge un om e o necontenită raţionalizare aplicată în domeniul practic,

începând cu acele faimoase planuri cincinale; e această Rusie raţionalistă, filosofică, roabă gândirii discursive, care a fost capabilă şi care e capabilă să justifice orice, căci gândirea discursivă e capabilă să justifice orice, şi imaginea despre lume pe care a creat-o Descartes, şi o justifică destul de bine, cu acelaşi talent diabolic, şi imaginea despre lume pe care a creat-o Karl Marx. Ivan Karamazov, filosoful prin excelentă din opera lui Dostoievski şi

Nichifor Crainic din romanul ultim al lui, e prin urmare această Rusie care s-a prăbuşit cu ajutorul inteligenţei discursive.

Al treilea frate mai mic, Alioşa Karamazov, iluminat de flacăra credinţei creştine şi răspândind împrejurul lui această putere atotînţelegătoare şi atotsolidarizatoare a iubirii creştine, e cea de a treia Rusie, pe care n-o vedem încă, dar pe care Dostoievski a visat-o, a dorit-o în tot timpul vieţii lui, cu toată puterea geniului său. Nu e niciun motiv să ne îndoim că această a treia Rusie va veni. Precum Dostoievski a cunoscut aşa de bine şi a analizat aşa de magistral Rusia primitivă simbolizată în pasionatul dezordonat, Dmitri Karamazov, precum a demascat şi a anticipat dezastrul care venea, analizând Rusia filosofică simbolizată în Ivan Karamazov, tot aşa, în puterea aceleiaşi logici, nu trebuie să ne îndoim că va veni, cu certitudine, un timp când se va realiza şi această Rusie simbolizată prin figura de arhanghel a lui Alioşa Karamazov.

Dar nu numai această Rusie, pentru că Dostoievski nu concepe numai Rusia. Ca artist, cugetarea lui universală o exprimă în formele concrete ale elementelor pe care le avea în jurul lui, şi în primul rând era în jurul lui maica Rusia. În aceasta vedem nu numai Rusia, ci şi întreaga Europă pe care Dostoievski a visat-o regenerată prin forţa iubirii creştine.

NICHIFOR CRAINIC – SCHIŢĂ DE PORTRET (la 25 de ani de la moarte)

Personalitate controversată, amestec de serafic şi de teluric, teolog şi om politic, poet şi publicist, Nichifor

Crainic este un caz pe cât de complex, pe atât de reprezentativ pentru o întreagă categorie de cărturari români ieşiţi din orizontul satului tradiţional. Ei rămân fundamental „ţărani”, „oameni ai pământului”, respectuoşi faţă de tradiţie, temeinici în gândire şi în faptă, nu lipsiţi de mândria de a fi depăşit pe cont propriu anonimatul istoric al speţei, oarecum „neşlefuiţi” comportamental, de o vitalitate uneori exacerbată, surprinzători atât în patimi cât şi în virtuţi. În această bună primitivitate se întâmplă să zacă mari resurse creatoare, apte de a se desăvârşi prin instrucţie şi de a trece în opere culturale de o firească originalitate, în care tradiţia se primeneşte fără extravaganţă, în chip realist şi organic. Un Ion Creangă, un Nichifor Crainic, un Marin Preda au încarnat în măsura cea mai înaltă acest „model” intelectual şi creator în cultura românească.

Nichifor Crainic a fost, fără îndoială, un ins paradoxal şi pe seama lui se colportează destule poveşti picante1, mai mult sau mai puţin adevărate – în speţă, eflorescenţe ale bârfei balcanice, de care la noi nu scapă decât sfinţii. Or, hotărât lucru, Nichifor Crainic n-a fost tocmai un sfânt…

Omul avea conştiinţa nedesăvârşirilor sale (câţi o mai au astăzi?) şi, la terminarea studiilor teologice, a refuzat să se preoţească. A devenit, însă, unul dintre marii profesori de teologie ortodoxă ai vremii, iar un Dumitru Stăniloae era îndreptăţit să scrie despre el (Gândirea, an XIX, nr. 4, apr. 1940): „Nichifor Crainic este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt şi ocolit al specialiştilor, prezentând-o, într-o formă impunătoare, atenţiunii generale a lumii intelectuale […]

— A se vedea, de pildă, pamfletul arghezian „Ortodoxie cu ţuică”, insinuările lui Marin Preda din Viaţa ca o pradă sau des colportata poveste a apostaziei conjuncturale din închisoare (după unii, Crainic, pentru „un blid de terci”, ar fi acceptat să spună: „Nu există Dumnezeu”; după alţii, el ar fi spus de fapt: „Nu, există

Dumnezeu”, gardianul neputând sesiza nuanţa virgulei).

Nichifor Crainic – Schiţă de portret

Nichifor Crainic înnoieşte prin reactualizarea tradiţiei într-o teologie care se mulţumea cu câteva coji din această tradiţie, primite pe calea şi de multe ori prin interpretarea ocolită a teologiilor apusene”, săvârşind „o adevărată restaurare a teologiei româneşti în duhul ortodox11.

Scriitor prolific şi foarte stăpân pe mijloacele sale: „profesor universitar la Chişinău (1926 – 1931) şi Bucureşti (1932 – 1944), director al revistei Gândirea (1926 – 1944) şi al ziarului Calendarul (19321933), ministru în guvernele Gigurtu şi Antonescu (1940 şi 1941), laureat al Premiului Naţional de Poezie (1930), Doctor Honoris Causa al Universităţii din Viena (1940) şi membru titular al Academiei Române (1941), primenitor al învăţământului teologic românesc şi mentor al „ortodoxismului” cultural, Nichifor Crainic a fost, dincolo de avatarurile receptării sale publice, una dintre personalităţile cele mai împlinite ale epocii interbelice, animat de o vie conştiinţă misionară, pe linia deschisă de Heliade, Kogălniceanu şi Bălcescu, continuată de un Haşdeu, de un Eminescu sau de un Iorga şi ajungând, mai aproape de noi, până la un Eliade, Noica sau Ţuţea.

Numele pe care şi l-a impus încă din anii primului război mondial şi sub care îl cunoaşte posteritatea, acela de Nichifor Crainic, este de fapt un splendid pseudonim, nu doar prin rezonanţa sa tradiţionalromânească şi ortodox-răsăriteană, ci mai cu seamă prin semnificaţiile pe care le poartă neostentativ (gr. nikephoros, „purtător-de-victorie” şi crainic, „vestitor”, derivat probabil din crai, vocabulă de nobleţe arhaică, dar şi de încărcătură religioasă, evocându-i pe „regii magi” – „craii de la Răsărit”): „cel ce aduce vestea izbânzii”.

Adevăratul său nume era Ion Dobre; se născuse la Bulbucata (Vlaşca), pe malurle Neajlovului, la 22 decembrie 1889, într-o familie

2 „Nichifor Crainic este un scriitor la care pasiunea

nu respinge claritatea şi ordinea ideilor, grupate în succesiunea strânsă a argumentării, în luminoase şi temeinice structuri. Oricine străbate unul din eseurile lui Crainic, trăieşte, la sfârşitul lui, impresia unui lucru bine articulat în toate încheieturile, limpede determinat în spaţiu, un adevărat organism autonom, din care este greu să clinteşti vreunul din elementele alcătuitoare […] în importanta mişcare a eseului contemporan, Nichifor Crainic aduce simţul construcţiilor solide, un patos extras din contemplarea marilor simboluri ale culturii, căldura expunerii ideologice. Multe din eseurile scrise în ultimele două decenii s-au orientat după modelul lui", scria Tudor Vianu în Arta prozatorilor români.

La 25 de ani de la moarte destul de umilă. După copilăria petrecută pe Şesurile natale (aşa îşi va intitula primul volum de versuri, apărut în 1916), va pleca la Bucureşti, ca elev bursier al Seminarului Central; de pe acum, mai exact din 1907, îşi începe activitatea publicistică, în periodice ortodoxe şi semănătoriste (mai târziu, căutând să definească sensul „gândirismului", scria: „Semănătorul a avut viziunea magnifică a pământului românesc, dar n-a văzut cerul spiritualităţii sale […] Peste pământul românesc, pe care din Sdmdnătorul am învăţat să-l iubim, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii Ortodoxe"). Între 1912 şi 1916 urmează cursurile Facultăţii de Teologie din Bucureşti. În anii războiului de întregire (1916 – 1918) va fi redactor permanent la Neamul românesc al lui N. Iorga, pe atunci mare cruciat al românismului integral („România a Românilor, numai a Românilor şi a tuturor Românilor"). Murele istoric cu aură de apostol pare să fi fost principalul far al tinereţii lui Crainic şi omul pe care acesta l-a respectat cel mai mult de-a lungul vieţii lui, chiar şi atunci când era evident că poziţiile lor spirituale şi ideologice ajunseseră tot mai divergente (cam de prin 1930). După război, îşi va desăvârşi studiile la Viena, unde va avea, ca şi Eminescu odinioară, o rodnică întâlnire cu cultura şi literatura germană (erau anii de glorie ai expresionismului), fără a

sacrifica nimic din orientarea sa ortodoxă (o altă confirmare a observaţiei lui Blaga cum că influenţa germană, spre deosebire de cea franceză, „catalizează" fără a confisca).

Încă din 1921 îşi începe colaborarea la Gândirea, pe atunci în faza ei clujeană, cu Cezar Petrescu la conducere. Desfăşoară o vreme, în paralel cu gazetăria, activitate de consilier cultural şi editor, iar în 1926 va fi numit secretar general la Ministerul Cultelor şi Artelor (sub ministeriatul lui Vasile Goldiş). A ţinut o vreme pagina religioasă duminicală a ziarului Cuvântul (căruia mai târziu îi va da faimă Nae Ionescu) şi a fost colaborator apropiat al lui Pamfil Şeicaru (de care se va îndepărta nu după multă vreme) la un alt faimos ziar de dreapta: Curentul. Din 1926, când Cezar Petrescu abandonează Gândirea, conducerea ei este preluată de Crainic, care-i va imprima destul de repede direcţia ortodoxistă (ceea ce nu va împiedica gruparea în jurul revistei a unei elite literare şi culturale, altminteri greu reductibile la acelaşi numitor: Ion Barbu, Vasile Băncilă, Lucian Blaga, Dan Botta, Al. Busuioceanu, Mateiu I. Caragiale, Oscar Walter Cisek, Aron

Nichifor Crainic – Schiţă de portret

Cotruş, Radu Gyr, N.I. Herescu, Gib. Mihăescu, Ovidiu Papadima, Victor Papilian, Ioan Petrovici. Ion Pillat, Adrian Maniu, V.I. Popa, Dragoş Protopopescu, Ion Marin Sadoveanu, Dumitru Stăniloae, Paul Sterian, Francisc Şirato, Al. O. Teodoreanu, Ionel Teodoreanu, Sandu Tudor, Tudor Vianu, Pan M. Vizirescu, Vasile Voiculescu, G.M. Zamfirescu şi mulţi alţii, dintre care unii, ce-i drept, numai temporar, ca Tudor Arghezi, George Călinescu, Şerban Cioculescu, Petre Pandrea, Mircea Eliade, Emil Cioran etc.). Tot în 1926 îşi începe cariera universitară (unele dintre cursurile sale celebre – printre care şi cel editat pentru prima oară în volumul de faţă – cunoscând în epocă doar o circulaţie restrânsă, în formă litografiată).

Anul 1930 deschide deceniul cel mai bogat al scrisului său. În aceşti ani apar (sau sunt elaborate),

printre altele, Ţara de peste veac (versuri – 1931), Cursul de teologie mistică (1935 – 1936), Puncte cardinale în haos (1936), Ortodoxie şi etnocraţie (1937), Nostalgia paradisului (1940). La capătul acestui deceniu de efervescenţă creatoare şi misionară, devine membru titular al Academiei Române, pe locul rămas vacant prin dispariţia prematură a lui Octavian Goga, pe care-l va elogia în discursul de recepţie (mai 1941; îi răspunde Lucian Blaga, vechi prieten şi colaborator, de care se va despărţi totuşi în anii următori, mai mult din motive contextuale decât strict personale).

După 1940 – 41, apele se vor tulbura; amestecat în politica vremii, în divergenţă cu mai toată lumea (dar mai ales cu umbra lui Nae Ionescu şi cu legionarii, de care cândva fusese destul de apropiat), duce o viaţă agitată, scrie mult mai puţin, vânează onoruri cu un orgoliu cam exacerbat, care transpare mai târziu din memoriile sale, şi sfârşeşte prin a fi hăituit de comunişti, de care se ascunde prin mai multe sate transilvănene, vreme de trei ani (1944 – 1947). Ajuns pe mâinile acestora, intră în perioada cea mai cumplită a vieţii sale, la polul gloriei pe care o cunoscuse din plin; sunt ani lungi de suferinţă, de umilinţe şi compromisuri. El, care-l judecase aspru odinioară pe „bătrânul Miron Costin”, socotind că omul nu este „sub vremi”, ci că, dimpotrivă, „voinţa omului bărbat este capabilă să frângă grumazul monstrului”, a trebuit să experimenteze pe propria-i piele (şi conştiinţă) limitele umanului…

Este deţinut vreme de 15 ani (la Văcăreşti şi la Aiud), fără sentinţă judecătorească, eliberându-se în 1962 – abia o umbră a cărtu

La 25 de ani de la moarte rarului şi luptătorului de altă dată. Acceptă compromisul de a deveni redactor la Glasul patriei, de unde se va pensiona în 1968 (an în care tânărul Nicolae Manolescu îl introduce curajos, cu 5 poezii şi o notă biobibliografică, în volumul întâi din Poezia română modernă). Îşi definitivează Memoriile şi alte manuscrise, visează să se reimpună măcar ca poet (aşa s-a

născut antologia conjuncturală pe care un Medic Lemnaru a înţeles să o publice ca atare în 1990!), dar a murit marginalizat, la 20 august 1972, încondeiat de comunişti ca unul dintre cei mai „reacţionari" gânditori din România „burghezo-moşierească". Pentru el va fi fost poate marea eliberare, „dezmărginirea" a cărei grandioasă viziune lirică o avusese cândva: „şi de pe vârf de munte mă voi sui pe-un nor; / Zi grea, cutremurată va fi – o zi deadio – / Când inima-mi de tine fâşii voi dezlipi-o, /Amară frumuseţe, pământ rătăcitor"… Pe urma sa rămânea, în aşteptarea unor vremuri mai bune, dincolo de contradicţiile omului şi de calomniile epocii, o operă teologică, literară şi publicistică de un considerabil interes.

Prăbuşirea regimului comunist (petrecută chiar în ziua când se împlineau o sută de ani de la naşterea lui Crainic!) a creat contextul revenirii sale treptate în circuitul public românesc. În 1990, la Editura Roza Vânturilor, a apărut ediţia de poezii (în două volume) „îngrijită" de Medic Lemnaru, incluzând şi versurile „create mental" în temniţa Aiudului, care fac din autorul lor, alături de Radu Gyr (1905 – 1975), cel mai de seamă poet al închisorilor comuniste din România. În 1991

I s-a publicat şi prima parte a Memoriilor (Zile albe, zile negre), la Casa Editorială „Gândirea", de către acelaşi N. Lemnaru. Această primă parte dă seama de răstimpul dintre 1889 şi 1945, fiind redactată, într-o primă formă, pe vremea pribegiilor postbelice. Prin arta evocării, Crainic se înscrie printre cei mai străluciţi autori de proză memorialistică din literatura română a secolului XX (L. Blaga, M. Eliade, N. Steinhardt, M. Preda etc.). În anii din urmă i s-au mai editat ori reeditat alte câteva cărţi: Cursul de teologie mistică (1993, sub titlul editorial Sfinţenia – împlinirea umanului), Nostalgia paradisului (1994) 3, Puncte cardinale în haos (1996) – aceasta din urmă, din

Este pe cale de realizare o ediţie franceză a acestei cărţi fundamentale de estetică teologică şi de filosofic creştină a culturii, în traducerea domnului Cristian Bădiliţă.

Nichifor Crainic – Schiţă de portret păcate, o grosolană contrafacere editorială (Magda şi Petru Ursache, Ed. Timpul, Iaşi), văduvită fără nicio raţiune de cinci eseuri de bază din ediţia princeps („Titanii ateismului", „Rasă şi religiune" etc.), nemaivorbind de structurarea arbitrară a materiei, complet străină de spiritul şi intenţiile autorului! (în general, ediţiile apărute până acum au fost slabe şi rău mediatizate, deservind imaginea postumă a lui Crainic, şi aşa destul de controversată). Se lasă aşteptate în continuare, dintre lucrările mai importante, cursul de mistică germană, Ortodoxie şi etnocraţie şi volumul al doilea al Memoriilor (cu tragica experienţă a închisorii).

Cursul intitulat Dostoievski şi creştinismul rus, prezentat în deschiderea acestui volum de! P.S. Bartolomeu Anania, reprezintă cea mai importantă contribuţie românească la studiul personalităţii şi operei dostoievskiene, pe fondul general al spiritualităţii ruse, dintr-o consecventă perspectivă ortodoxă, putând sta alături de cărţile dedicate lui Dostoievski de un N. Berdiaev sau de un P. Evdokimov.

E regretabil că personalitatea lui Crainic, în care lumina covârşeşte totuşi umbrele de care n-a fost lipsită, întârzie de a fi tratată aşa cum s-ar cuveni într-un peisaj cultural cu pretenţii de normalitate. Acum, la 25 de ani de la moartea sa, ar fi poate vremea să se iasă din cele două fundături simetrice ale abordării sale actuale: cea pios-ditirambică (din unele restrânse cercuri ortodoxizante) şi cea impiosanecdotică (slujind unor tendinţe de frondă antitradiţională). Avem multe de învăţat de la alţii, dar nimic nu ne îndreptăţeşte să refuzăm de a învăţa câte ceva şi din propria noastră zestre culturală, pe care de multe ori n-am făcut niciun efort onest de a o înţelege, mulţumindu-ne să perpetuăm „verdictele11 ideologice ale unei jumătăţi de veac de înstrăinare de noi înşine. Rămânem datori trecutului, chiar dacă n-am avea de învăţat din el, vorba lui Noica, decât dezvăţul…

Răzvan CODRESCU

P.S. După închiderea ediţiei de faţă, spre sfârşitul anului 1997, au mai apărut: Nichifor Crainic, Ţara de peste veac. Poezii antume (1916 – 1944), ed. îngr. de Ioana Cracă, Ed. Eminescu (col „Poeţi români contemporani") şi Nichifor Crainic, Ortodoxie şi etnocraţie, ed. îngr. de Constantin Schifirneţ, Ed. Albatros (col. „Ethnos"), ambele de o excelentă calitate editorială.

Cuprins

Notă asupra ediţiei 5
Argument (foartolomeu Anania) 7
Prelegere inaugurală 11
Note biografice 33
Sensul operei lui Dostoievski 43
Opera lui Dostoievski 55
Occidentaliştii 61
Slavofilii 71
Câteva din operele lui Dostoievski 85
I. Tragedia individualismului 97
Individualismul raţionalist şi iubirea 99
Raskolnikov, victima crimei sale 111
Sinucigaşul Kirilov 119
Stavroghin, faţa diavolului 129
Revoluţia – crima colectivă 141
Dostoievski şi catolicismul 151
Un pamflet de geniu: Legenda Marelui Inchizitor 161
Problema răului 173
Vinovăţia universală 183
II. Concepţia afirmativă despre viaţă 193
Personaje pozitive 195
Stareţul Zosima 203
Doctrina stareţului Zosima 215
Şatov 229
Prinţul Mîşkin şi ideea iubirii universale 241
Alioşa Karamazov, întruparea idealului creştin I 253
Alioşa Karamazov II 265
Încheiere 275
Nichifor Crainic – Schiţă de portret (Răzvan Codrescu) 285

TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ flRHIDIECEZană CLUJ

Reclactor ŞeF: Dâac. SteFan IIoale REdă CTOR: MARIA ELENAGANCiu TENOREdă CTOR: CaIÂIM FloREA Operator: CEORqETAG – iosij

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”.

„Nichifor Crainic este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt şi ocolit al specialiştilor, prezentând-o, într-o formă impunătoare, atenţiunii generale a lumii intelectuale […] Nichifor Crainic înnoieşte prin reactualizarea tradiţiei într-o teologie care se mulţumea cu câteva coji din această tradiţie, primite pe X calea şi de multe ori prin interpretarea ocolită a teologii/om apusenesăvârşind „o adevărată restaurare a teologiei româneştM în duhul ortodox”.

Dumitru STĂNILOAE

A* ARHIDIECEZANA CLUJ «br EDITURA ANASTASIA